Kursbuch 55

Sekten

Michael Lukas Moeller, Zwei Personen – eine Sekte
Karl Markus Michel, Jeder für sich
Peter Brückner, Die Mehrheit als Sekte
Jörg Bopp, Der linke Psychodrom
Felix Semmelroth, Wozu diese dummen Fragen, Genossen
Michael S. Honig, Verheißungen
Gerd Wartenberg, Die demonstrative Lebensstil-Suche
Joseph Huber, Astral-Marx
J. Favret-Saada, Wie man Mitglied einer »Schule« wird
Karl Zeisinger, Im Club

Kursbuch/Rotbuch Verlag *8 Mark*

Kursbuch

Herausgegeben von Karl Markus Michel und Harald Wieser
Unter Mitarbeit von Hans Magnus Enzensberger
Redaktion: Ingrid Karsunke

55 Sekten

März 1979

Michael Lukas Moeller, Zwei Personen – eine Sekte 1
Karl Markus Michel, Jeder für sich. Sektiererisches über Individuum und Gemeinschaft 38
Peter Brückner, Die Mehrheit als Sekte. Oder: ein Alptraum 59
Jörg Bopp, Der linke Psychodrom 73
Felix Somm[illegible], Wozu diese dummen Fragen, Genossen? 97
Michael Lukas Moeller, Hermann Honig, Verheißungen. Probleme mit der Suche nach einem anderen Lebensstil 109
Gerd Wunderberg, Die Gurus der demonstrativen Lebensstil-Suche 125
Joseph Huber, Astral-Marx. Über Anthroposophie, einen gewissen Marxismus und andere Alternatiefen 139
Jeanne Favret-Saada, Entschuldigung, ich wollte doch nur . . . Wie man Mitglied einer »Schule« wird – oder nicht 163
Karl Zeisinger, Im Club. Beobachtungen in verschiedenen hessischen Tennisvereinen mit Randbemerkungen Musils 176

79-836
Goethe-Institut e.V.
Bibliothek
ausgeschieden am: .....

Das Kursbuch erscheint in unregelmäßiger Folge, doch mit wenigstens vier Nummern im Jahr. Jedes Heft kostet im Jahresabonnement DM 6, im Einzelverkauf DM 8. Anschrift der Redaktion: Kursbuch/Rotbuch Verlag, Potsdamer Straße 98, 1000 Berlin 30, Telefon 2 61 11 96. Die Redaktion lädt zur Einsendung von Manuskripten ein, bittet jedoch darum, Rückporto beizufügen; sie erklärt, daß sie solche Sendungen in der Regel nicht kommentieren und keine Haftung für sie übernehmen kann. Verantwortlich für den Inhalt: Karl Markus Michel und Harald Wieser. © 1979 Kursbuch Verlag, Berlin. Alle Rechte, auch das der Übersetzung, für sämtliche Beiträge vorbehalten.
Druck: Georg Wagner, Nördlingen. Bindung: Hans Klotz, Augsburg.

Beilagen: Rotbuch Verlag, Syndikat Verlag

Michael Lukas Moeller
Zwei Personen – eine Sekte

Als ich zu schreiben begann, hatte ich im Stile einer Glosse vor, die Folie à deux, den Wahn zu zweit, als die Sektenform eines Paares darzustellen und aufzuzeigen, daß unsere täglichen Zweierbeziehungen in ähnlicher Weise zu geschlossenen Systemen führen können. Das Vorhaben hat sich nun zu einem Versuch ausgewachsen, dem Wesen der Sekten auf den Grund zu gehen. Abgesehen von dem so heiklen Unternehmen selbst bin ich auf Zusammenhänge gekommen, die mich nicht gerade sicherer machten. Ich kann sie aber auch nicht mehr abtun. So möchte ich sie als vorläufig formulierte Skizzen zur Diskussion stellen. Ihre Schwerpunkte liegen in der Annahme, daß unsere Realität nicht einfach da ist, sondern von uns nach einem relativ umrissenen Konzept entworfen wird, und in dem Schluß, daß über die so sektenähnliche Verliebtheit hinaus das pure Wesen der Sekten in der sexuellen Hörigkeit zu finden sein könnte. Damit sind wir alle Sektenmitglieder: über den festen Glauben an unsere Form der Realität und über unsere Sexualität.
Indem wir mit Nachdruck auf fremde Sekten zeigen, versuchen wir vergeblich, von der eigenen Sektenzugehörigkeit abzulenken. Warum wir sie in der Verdrängung halten, wird triftige Gründe haben. Auch denen möchte ich nachgehen. Daß sie mit einem Unbehagen, mit eigenen Ängsten zusammenhängen, ist wahrscheinlich. Anders wäre unsere Abwehr nicht zu begründen. Aber was wollen wir nicht wahrhaben? Soviel vorweg: vor allem anderen geht es um zwei ebenbürtige, nicht voneinander lösbare und kaum zu bezwingende Neigungen des Menschen, die wegen ihres archaischen Ursprungs triebähnlichen Charakter haben: mächtig zu sein und sich auszuliefern.

I. Die Sehnsucht zu herrschen und hörig zu sein

Zweierbeziehung mit stärkstem Gefälle – das Sektenelement

Ohne weiteres hält man Sekten für Gruppen. Und man geht davon aus, daß sie etwas Besonderes an sich haben, oft verschroben sind, wenigstens aber vom Normalen abweichen. Beides scheint mir unhaltbar. Bei näherer

Betrachtung ist zu erkennen, daß eine Zweierbeziehung und nicht eine Gruppenbildung ihr Wesen ausmacht, und daß sich dieses eigentümliche Verhältnis zweier Menschen zueinander nicht nur in besonderen Fällen zeigt.

Warum soll die Sekte keine Gruppe sein? – Als Kennzeichen einer echten Gruppe kann das vielfältige Beziehungsnetz mehrerer Menschen untereinander gelten. Nur scheinbar gleicht ihr die Sekte. Denn Mehrzahl und Gleichberechtigung, Pluralismus und Demokratie gibt es in Sekten kaum. Die Sekte umfaßt allein den Herrscher und den Hörigen in beliebiger Wiederholung. Sie besteht also aus einer mehrfachen, gleichförmigen Zweierbeziehung. Nur deren Aneinanderreihung erweckt den Schein einer Gruppe. In Wirklichkeit ist sie eine Gefolgschaft. Der Name ›Sekte‹ sagt genau das: lateinisch *sequi* heißt nachfolgen. Zwar ist das Nebeneinander vielfacher Abhängigkeitsverhältnisse nicht unbedeutend, weil sich ein Wetteifer der Jünger um die Gunst des Führers entfacht. Doch ist das nur ein zusätzliches Moment. Es vertieft und festigt durch ständige Konkurrenz und Eifersucht die grundlegende Zweierbeziehung.

Zwei Personen in der sehr eigentümlichen Beziehungsform eines absolut Mächtigen und absolut Ohnmächtigen bilden also das Urelement der Sekte. Die Betrachtung von Zweiersekten läßt daher entscheidende Einblicke in die Eigenart dieser menschlichen Formation erwarten.

Eine Erkenntnis ist sofort greifbar: der Führer ist ohne den Jünger nicht denkbar. Was macht Gott ohne den Gläubigen? Diese Frage Nietzsches[19] beruht auf dem einfachen, aber weithin verleugneten seelischen Tatbestand, daß die eine Rolle die andere bewirkt. Der Herrschende verlangt so sehr nach dem Hörigen wie der Hörige nach dem Herrscher. Er wäre psychisch ohne ihn nicht existent. Einer bezieht seine Identität aus dem anderen. Beide sind also in elementarer Weise aufeinander angewiesen. Der Führer fühlt sich durch Abtrünnigkeit in seiner Existenz ebenso vernichtet wie der Jünger durch die Abwendung seines Herrn. Gläubigkeit und Gehorsam halten die Bindung aufrecht wie Segen und Befehl. Diese Erkenntnis einer wechselseitigen Abhängigkeit von Herrscher und Hörigem läßt den verbreiteten Glauben einer einseitigen Auslieferung des Anhängers an seinen Führer nur als einen Teil des Ganzen deutlich werden. Die beiden Rollen kommen nicht einzeln vor. Wir können sie nicht analytisch getrennt begreifen. Das Wesentliche an ihnen ist das, was sie gemeinsam als ein seelisches Ganzes darstellen: das Macht-Ohnmacht-Verhältnis, das extreme seelische Gefälle. Bevor wir nach dem Sinn einer solchen auffälligen Beziehungsform fragen, die zwei Menschen gleichberechtigt eingehen, sollten wir einige konkrete Beispiele heranziehen.

Die Hypnose. Die Hypnose beruht auf einer ähnlichen Beziehungsform. Entgegen der allgemeinen Meinung, daß der Hypnotiseur der aktive Partner sei und den anderen in seine seelische Verfügung bringe, stellt vielmehr die Bereitschaft, sich beeinflussen zu lassen, d. h. die Suggestibilität, die hypnotische Beziehung her. Der Hypnotiseur sorgt nur für günstige äußere Bedingungen. Derjenige also, der in Hypnose fallen will, macht den anderen zum Hypnotiseur. Er tritt seine seelische Steuerung an den anderen ab. Der Partner allerdings muß seinerseits bereit sein, sie auch zu übernehmen. Beide Personen wirken also gleichermaßen daran, jene extreme Abhängigkeitsbeziehung zwischen sich entstehen zu lassen, die eine Hypnose ausmacht. Die gleiche hypnotische Qualität kennzeichnet die Beziehung der Sektenmitglieder zu ihrem Herrn. Dabei ist trotz des enormen Unterschiedes der Rollen – deren eine allen, deren andere keinen Einfluß ausübt – die nahezu unheimliche Gleichberechtigung beider Beteiligten nicht aus dem Auge zu verlieren. Die gleichrangige Urheberschaft an der ungleichgewichtigen Beziehung ist grundlegend für jeden weiteren Erkenntnisschritt. Die Auffassung, hier bemächtige sich einer einfach des anderen, entspricht also einer verdächtig einfachen Deutung des Geschehens. Der Wunsch, einen ›Schuldigen‹ zu finden und damit weiteres Verstehen zu blockieren, dürfte der Vater dieses verbreiteten Gedankens sein. An der doppelten Bedingung dieses abgründigen Gefälles zwischen zweien müssen wir festhalten: an der Lust zu herrschen und an der Lust, hörig zu sein.
Dann erst kann sich die nächste Einsicht erschließen: ebensowenig, wie der Mächtige und der Hörige unabhängig voneinander existieren können, sind der Wunsch zu beherrschen und der Wunsch, sich zu unterwerfen, getrennte seelische Vorgänge. Der Herrscher muß die Empfindungen des Hörigen ganz nachvollziehen können. Anders könnte er seine Macht nicht erleben. Und umgekehrt trägt jeder Jünger seinen Herrn in sich, sonst wäre seine Hingabe, ja er selbst, bedeutungslos. Einer muß also den anderen in sich haben, sonst existierte er nicht, sonst verfiele seine Identität. Einfacher, aber ungewohnter gesagt: beide haben die ganze Abhängigkeitsbeziehung mit beiden Rollen in sich. Eben deswegen sind sie in der Lage, gleichberechtigt das Gefälle in höchster emotionaler Intensität zwischen sich entstehen zu lassen. Deswegen sind die Rollen auch austauschbar – soweit sie nicht durch soziale Positionen oder lebensgeschichtliche Momente fixiert sind.

Die sadomasochistische Union. Gut beobachten läßt sich das bei einer recht verbreiteten Zweiersekte, die aus der Beziehung zwischen einem Sadisten und einem Masochisten besteht. Das triebhafte Gefälle zwischen einem, der mit Lust Schmerzen zufügt, und einem, der mit ebenso großer Lust Schmerzen erleidet, stellen beide Partner gleichermaßen her. Ihre wechsel-

seitige Befriedigung ergibt sich auch aus dem tiefen Miterleben des anderen. Sie genießen sozusagen mit verteilten Rollen dieselbe Beziehung. Eben deswegen spricht man von Sadomasochismus.

Opfer und Täter. Die moderne Kriminalwissenschaft weiß darum, wenn es um die unbewußten Entsprechungen zwischen verbrecherischem Täter und seinem Opfer geht. Das Opfer kann die Tat so sehr bewirken wie der Täter. Ein spezieller Zweig, die Victimologie, versucht das Verhalten des Opfers zu erkunden, das zum Verbrechen führt. Der Täter und sein Opfer bilden also eine weitere Zweiersekte, einen Zwei-Personen-Geheimbund, dessen herausragende Eigenschaft es in diesem Falle ist, die aktive Beteiligung des Opfers unbemerkt zu lassen.

Nun war die These, daß ein solcher Bund zweier Menschen, die sich in denkbar ungleiche Rollen aufteilen, nicht ungewöhnlich ist, sondern gewöhnlich. Beiläufig aber wurden Zweiersekten erwähnt, die doch als Sonderfälle gelten müssen: die rare Verbindung des Hypnotiseurs mit dem Hypnotisierten; die sadomasochistische Union als sexuelle Abweichung; der geheime Täter-Opfer-Bund. Was soll da üblich sein? Kann man diese Beziehungen überhaupt als Sekte bezeichnen? Denn es scheint doch zu fehlen, was Sekten im Innersten zusammenhält: der absolute Glaube.

Kurzfassung des Sektentums

Die ehrwürdige *Encyclopaedia Britannica* definiert in ihrer neuesten Fassung das Sektierertum als »die ausschließliche Bindung an eine umschriebene Einheit von Glaubenssätzen oder Auffassungen, besonders in Religion und Philosophie«.[7] Bemerkenswerterweise entfällt jeder Hinweis auf den Inhalt des Glaubens: daß er etwa regelmäßig von der Auffassung der Mehrheit abweiche und somit gleichsam dem Sondervotum einer Minderheit entspreche; oder daß er anderweitig eigenartige Züge erkennen lasse, beispielsweise einen Größenwahn, eine Verkennung der Realität, eine Simplifizierung, eine Glorifizierung, eine offenkundige oder versteckte Gewalttätigkeit. Einzelne Sekten bieten selbstverständlich dieses oder jenes Merkmal: die »Transzendentale Meditation« etwa den Größenwahn in Form ihrer Weltplancenter, das »House of Israel« den haßerfüllten Vernichtungswillen in den rassistischen Bemerkungen, alle Weißen seien Ungeziefer. Doch lassen sich jeweils Gegenbeispiele stiller Bescheidenheit und verläßlicher Friedfertigkeit finden. Der Inhalt des Glaubens spielt nicht die tragende Rolle. Ja, selbst das Merkmal, daß der Glaube von der Mehrheitsauffassung abweiche, greift nicht. War nicht im Nazireich die Mehrheit eine Sekte, obwohl die Minderheit der Gegner im eigenen Land als Sektierer

verfolgt wurde? – Weder die Art des Glaubens, noch der Umfang seiner Ausbreitung wäre also ein brauchbarer Maßstab für Sekten.

Der menschliche Realitätsentwurf als profaner Glaube

Darüber hinaus geht es nicht nur um den Glauben in dem mehr oder weniger religiösen Sinne. Es geht philosophisch gesprochen um letzte Überzeugungen, die unsere Wirklichkeit ausmachen, um das Realitätskonzept, das uns überhaupt erst in die Lage versetzt, so und nicht anders wahrzunehmen, zu empfinden, zu denken, Beziehungen einzugehen.
Der Angehörige eines nordamerikanischen Indianerstammes, der still am Flusse sitzt und wahrnimmt, daß aus der Krone eines nahen Baumes wilde feindliche Heerscharen stürzen[8], gälte in unserer westlichen Wirklichkeitsstruktur als paranoid. In seinem Kreis gehören solche Halluzinationen jedoch zum üblichen Alltag. Jeder der Seinen erlebt es so. Ihre Wirklichkeit ist anders gestaltet als unsere. Ihr »Bezugssystem«, wie der gebräuchliche Begriff lautet, unterscheidet sich von unserem. Für unser Vorhaben, die Eigenart der Sekten zu erfassen, ist wesentlich, daß religiöser Glaube profan gesagt zur Realitätsauffassung gehört – oder wie immer man sagen möchte: zum Weltbild, zum Lebenskonzept, zum Bezugssystem, zum Bedeutungsraum. Mir scheint der Ausdruck Wirklichkeitsstruktur am wenigsten durch Nebenbedeutungen belastet zu sein.
Wir gehen im Alltag davon aus, daß die Realität so ist, wie sie ist. Wir verkennen dann, daß wir alle im Laufe unserer Lebensgeschichte ein inneres Konzept entwickelt haben. Dieses Konzept gibt uns erst die Möglichkeit wahrzunehmen, d. h. zuzuordnen, zu erleben. Es ist natürlich in engstem Zusammenhang mit unserem familiären und gesellschaftlichen Umfeld und in großen Zeiträumen historisch entstanden. Allein deswegen erscheint es uns wie unwandelbar. Seine Veränderungen laufen so langsam ab, daß wir sie nicht bemerken. Mit diesem Konzept gestalten wir gleichsam unsere Wirklichkeit. Nur gelegentlich begeben wir uns über unser Alltagsbewußtsein hinaus in jene Höhen, in denen wir erkennen können, daß die Realität nicht einfach ist, sondern von uns entworfen ist. Allzu selten machen uns besondere Ereignisse darauf aufmerksam. Ein Kaspar Hauser, ein Wolfskind, oder blinde Menschen, die erst in ihrem dreißigsten Lebensjahr durch eine neue operative Technik optisch einwandfrei empfangen, aber eben nicht sehen konnten.[27] Licht und Farbe war in ihre Wirklichkeitsstruktur nicht mehr einzufügen, so daß einige auf die jetzt gegebene Möglichkeit zu sehen freiwillig verzichteten. Nur in einem höheren Reflektionszustand entdecken wir auch die wirklichkeitsstiftende Macht unserer Sprache.[1] Ihre Grammatik – kühn gesagt – enthält die entscheidenden Elemente unseres Realitätsentwurfes. Wir kennen Zustände, in denen unsere Wirklichkeits-

struktur sich verändert oder gar auflöst: im extremen Fall führt der experimentelle Entzug aller Sinnesempfindungen (sensory deprivation) bei jedem Menschen zum Zusammenbruch der Realität, d. h. zu einer Art Psychose. Ähnlich wirkt aber auch eine Überreizung (sensory overstimulation). Leichte Auflockerungen oder Verzerrungen der üblichen Wirklichkeit kennt jeder aus Übermüdungszuständen, die einer Ichschwäche entsprechen und die organisierende Funktion teilweise außer Kraft setzen: Raum und Zeit gewinnen gleichsam andere Maße. Manchmal haben wir auch beim morgendlichen Erwachen nicht nur die Orientierung, sondern das übliche Realitätsgefüge verloren. Drastischer wirken Drogen. Im übrigen begegnet nachts jeder einer ganz anderen Wirklichkeitsstruktur in seinen Träumen, in denen wir zum Beispiel fließende Verwandlungen oder Verdichtungen ohne weiteres hinnehmen. Daß Wirklichkeitsstrukturen in mehr oder weniger großem Umfang austauschbar sind, beweist nicht nur die Hypnose. Die Technik der Gehirnwäsche bewirkt gezielt eine solche Realitätstransfusion. In verhaltener Form sind die Aufnahmeriten einer Sekte ähnlich gebaut, da ja auch hier eine Konversion, ein Wechsel der Wirklichkeitsauffassung, stattfinden muß. Oft geht das mit einer von der Umwelt deutlich bemerkten plötzlichen Persönlichkeitsänderung einher. In den Vereinigten Staaten wird in einem jüngsten Buch behauptet, daß ein solches Umschlagen der eigenen Identität bereits epidemische Ausmaße angenommen habe.[3] Es wird als ›snapping‹ bezeichnet.

Wir sind damit an einem entscheidenden Punkt: jeder Persönlichkeitsstruktur – von denen die Psychoanalyse relativ gut zehn Formen unterscheiden könnte – entspricht eine dazugehörige Wirklichkeitsstruktur. Die Welt der Depressiven ist anders gestaltet als die der Zwangsneurotiker, die der Paranoiden anders als die der Phobiker, die der Hysteriker anders als die der Süchtigen. Alle haben – um die Definition wieder aufzugreifen – »eine ausschließliche Bindung an eine umschriebene Einheit von Auffassungen«. Sie haben ihr besonderes Bezugssystem, mit dem sie die Ereignisse des Lebens auf ihre Weise verstehen. So sieht der Depressive die Menschen eher sterben als leben, der Paranoide hält auch die friedliche Situation für den Ort einer lauernden Gefahr. Da ich mich hier aber auf die Zweiersekte beschränken möchte, will ich nur ganz knapp herausgreifen, was für das weitere Verstehen hilfreich sein könnte.

Seelische Störung als Sektentum

Je stärker die sogenannte Psychopathologie ausgeprägt ist, desto fixierter bzw. weniger flexibel ist die Persönlichkeits- und Wirklichkeitsstruktur. Beide gehören ja deswegen so selbstverständlich zusammen, weil unser Selbst und unsere Umwelt nicht voneinander zu trennen sind. Sie bilden

beide als sogenannte innere und sogenannte äußere Realität unsere Wirklichkeit. Die Fixierung, die Rigidität, die Starrheit, kurz die in der Definition entscheidende Ausschließlichkeit gilt Psychoanalytikern seit langem als ein Kernmerkmal seelischer Störungen. Sofern eine Psychose oder Neurose als eine durchgehende Störung in der Organisation des Selbst und seiner Wirklichkeit angesehen werden kann und sozusagen einer früheren, meist kindlichen Lebensphase entspricht, gewinnt sie die Qualität einer Sekte. Der unbewußte Konflikt prägt die »Glaubenssätze«, an denen der Kranke haftet. Der Grad der Ausschließlichkeit, der seelischen Fixierung an diese innere Wirklichkeit, bestimmt das Ausmaß der seelischen Störung und damit ihre Sektenhaftigkeit.

Nun aber ist dieses verbreitete diagnostische Vorgehen, »totale Krankheitseinheiten« oder gar »Persönlichkeitsstrukturen« als Kategorien festzuschreiben, heute nicht mehr überzeugend. Ein solches Verfahren entspräche eher einer Fixierung derer, die da urteilen, an überholte Auffassungen. Wir entdecken damit die Sekte der Diagnostiker in der Psychopathologie. Sie und viele von ihnen beeinflußte Laien sind in gewisser Weise ebenfalls zu sehr an die Störung fixiert – mit dem entscheidenden Unterschied, daß es hier um die Störung der anderen, nicht um die eigene Konfliktlage geht. Die anderen aber als die Kranken, die Kaputten, die Sektierer zu definieren, kommt einem als Ablenkung von sich selbst kaum ungelegen.

Was bewirkt diese Fixierung auf die psychische Störung des anderen? Erstens wird der andere fälschlicherweise vollständig mit seinem gestörten Anteil identifiziert; seine gesunden oder gesundheitsbildenden Fähigkeiten werden übersehen. Der Kranke gilt als *ganz und gar* krank. Zweitens wird die Störung ebenso ausschließlich zu einem *ständigen* Merkmal der Person erklärt; sie wird etwa aus dem Zusammenhang mit einer vorübergehenden Lebenssituation oder – was für Zweiersekten wichtig ist – mit den Beziehungen zu anderen herausgelöst. So geht also die Neigung, Teile für das Ganze zu halten und zu verallgemeinern, mit einer ausschließlichen und isolierenden Betrachtung einher. Fast unnötig, noch einmal zu betonen, daß eine solche Wahrnehmung auch typisch für Sekten ist.

In unserer Zeit, die durch »Entpathologisierung« seelischer Vorgänge gekennzeichnet ist und damit vielleicht den wesentlichsten Beitrag zur ›Entsektung‹ des Alltags leistet, sind sich die Therapeuten klarer geworden über seelische Störungen:

– sie werden heute im psychosozialen Zusammenhang, vor allem im Kontext eines menschlichen Beziehungsgeflechtes gesehen und damit nicht mehr im Individuum allein fixiert: Meine oder deine Depression kann unsere Depression sein.

– Sie gelten nicht als umschriebene Krankheitsformen im Sinne von Kategorien, sondern als eine Bereitschaft unter vielen anderen, stärkstenfalls als

eine mehr oder weniger ausgeprägte Dimension: Ich kann depressiv werden, gleichzeitig aber auch ängstlich, phobisch oder zwanghaft. Vor allem bin ich außerdem auch noch gesund. Mein Kranksein ist nur ein Teil von mir, der gemeinsam mit meinem Gesundsein auftritt.
– Schließlich werden Störungen oft auch als vorübergehende situative Phänomene erkannt: wenn ich depressiv bin, mag das aus vorübergehenden, offenkundigen oder unbemerkten Belastungen resultieren, deren Abklingen und Wiederaufkommen meinen Zustand mitbedingen.
– Ja, seelische Störungen (z. B. depressive Verstimmungen) können in einem pathologisch angepaßten Milieu (z. B. einer perfekt sich abspielenden Arbeitsgruppe) auch Zeichen seelischer Gesundheit sein.
Was haben wir damit für das Verständnis der Sekten gewonnen? Wenn der seelischen Störung ebenso eine ausschließliche Bindung an bestimmte Realitätsauffassungen bzw. »Glaubenssätze« zugrundeliegt wie der Sektenzugehörigkeit, dann müssen wir der geschilderten »Entpathologisierung« auch eine »Entsektung« folgen lassen. Sie ist in der heutigen Diskussion nötiger denn je. Die Parallelen sind klar:
1. Sektenhaftigkeit ist nicht individuell festzumachen, sondern vor allem im Zusammenhang einer Beziehung zu sehen. Sie ist ein interaktionelles Symptom in doppelter Hinsicht. Die Bindung an die eine Wirklichkeit und ihre Menschen hält nicht mehr, die anderen Beziehungen und deren Realität haben einen stärkeren Einfluß, eine größere Attraktivität.
2. Sektenhaftigkeit erfaßt uns nur in extremen Fällen total. Wir sind in der Regel nur teilweise sektenhaft. Oder anders gesagt: wir sind gleichzeitig sektenhaft und nicht sektenhaft. Maßstab ist hier der Grad der Fixierung an eine Überzeugung, die auch nur einen Teil des Lebensbereiches betreffen kann. Der Fanatismus z. B. als intensivstes Signal kann sich gar nicht auf alles beziehen; er betrifft nur Teilbereiche.
3. Sektenhaftigkeit ist in der Regel ein situatives oder phasenspezifisches Phänomen, dessen Spannweite von der Anfälligkeit der identitätssuchenden Jugend für starke Überzeugungen bis zur bekannten Polarisierung festgefahrener Auffassungen in fruchtlosen Diskussionen reicht.
4. Sektenhaft müssen wir wohl auch zu bestimmten Zeiten sein; die fanatisch anmutende Begeisterung Jugendlicher für ihre Ideen im Zuge der Identitätsbildung oder das glühende Verfechten der Regeln und Auffassungen einer Berufsgruppe oder eines Sportclubs, besonders durch frischgebackene Mitglieder, sind Beispiele einer solchen normalen, wenn nicht notwendigen Sektenhaftigkeit.
Wie heute keiner mehr ernsthaft behaupten kann, er sei von seelischen Störungen frei, kann allein in dieser Betrachtungsweise auch keiner seine eigene Sektenhaftigkeit bestreiten.

Die Lage wird vertrackter, wenn wir auch noch vermuten müssen, daß derjenige, der fest zu seinen Überzeugungen steht, durchaus als Vorbild seelischer Gesundheit gelten kann. Auch noch – soweit gesund – einer Sekte zugehörig? Wem bleibt ein Ja erspart? Denn es geht gar nicht um bewußte, öffentlich bekundete Überzeugungen, wie denen von Giordano Bruno, diesem Sektierer in den Augen der Kirche, der zu verbrennen war. Vielmehr kann keiner von uns auf Dauer ohne jenen inneren Halt leben, der allein ihm eine unverbrüchliche Auffassung seiner Realität garantiert. Selbst der Hinweis auf den Ungläubigen führt nicht weiter. Er ist nicht ohne Glauben. Er glaubt nur anders. Oder in der Verdrängung. Seine feste Burg ist die Verneinung. Jetzt allerdings kehrt sich die Meinung, Sekten seien absonderlich, ›irgendwie nicht richtig‹, nahezu um: müssen wir, um leben zu können, Sektenmitglieder sein? Wir müssen es, wenn wir bejahen, daß eine stabile Wirklichkeitsstruktur auf dem Hintergrund einer festen Realitätsauffassung unser Leben konstituiert. Damit wird es also zweitrangig, ob die Realitätsauffassung unseres Erachtens gestört, verzerrt oder normal ist. Das war schon gesagt: der Inhalt des Glaubens kann keine entscheidende Rolle spielen, so wichtig er auch für eine Beurteilung der Sekte sein mag. Haben wir einmal diese Perspektive gewonnen, daß alle durch einen festen Schatz an Überzeugungen, ja durch ihre Art, die Realität zu entwerfen und zu erfassen, ihre Sektenzugehörigkeit bekunden, dann öffnen sich erst die Augen für differenziertere Verhältnisse: nicht die Frage, ob du im Gegensatz zu mir einer Sekte zugehörst, entpuppt sich als entscheidend, sondern welcher Sekte, welcher unverbrüchlichen Realitätsauffassung jeder von uns anhängt.

Damit kommen wir um eine kräftige Relativierung unserer eigenen Selbstverständlichkeiten nicht herum. Wie wirklich ist die Wirklichkeit? Offenbar gibt es nicht nur eine, sondern mehrere Realitäten? Welche Realität ist richtiger – deine oder meine? Historisch gesehen ist die Realität der Mächtigen die sogenannte richtige. Will man die reine Machtlösung im Sinne der Unterdrückung meiden, dann bleibt man isoliert nebeneinander. Selbst eine wechselseitige Übersetzung der Wirklichkeiten ist ausgeschlossen, weil sie ja schon eine neue gemeinsame Realität bedeutete. Üblicherweise versucht man sich zu verstehen, wobei der Einflußreichere, also der Mächtigere, die neue gemeinsame Wirklichkeit stärker prägt. Die Logik z. B. – um einmal dick aufzutragen: der Kernbestandteil unserer weltbeherrschenden Westsekte – ist eine mögliche geistige Form unter anderen, historisch geworden, nicht naturgegeben, und dem östlichen Denken wesensfremd. Es ist unzulässig, einen Glauben und darüberhinaus eine Realitätsauffassung, die anders als die eigene ist, als falsch zu bezeichnen. Wer

soll als richtiger gelten, wenn sich ein Christ und ein Buddhist einander begegnen?

Warum verbergen wir unsere eigene Sektenhaftigkeit?

Ja, wenn das so klar ist, so selbstverständlich, warum verbergen wir unsere Sektenhaftigkeit? Unter zahlreichen Gründen scheinen mir die folgenden von besonderer Bedeutung:

1. Wir nehmen spontan stets eine Position ein, die uns als Zentrum erscheinen läßt. Wir halten den Sekten vor, daß sie sich fälschlicherweise als Mittelpunkt des Weltgeschehens empfinden. Indem wir diesen Vorwurf erheben, setzen wir uns aber selbst in eine solche Position und meinen mit ähnlicher Überzeugung, es verstehe sich von selbst, daß unsere Realität die einzig richtige sei. Diese allgemeine Selbstzentriertheit des Menschen beruht vor allem auf der einfachen Tatsache, daß wir notwendigerweise zu uns selbst eine durchgehende und intensive Beziehung haben. Keine Beziehung zu einem noch so nahen Menschen kann je diese Kontinuität erlangen. Zudem ist unsere sinnliche Wahrnehmung eben so geartet, daß wir – beim Sehen und Hören der Umwelt zum Beispiel – den Mittelpunkt bilden, auf den hin alles zusammenfließt. Eben deswegen ist dieser Mittelpunkt auch ein Zentrum unseres Narzißmus. Nur wenn wir bereit sind, eine schwere Kränkung auf uns zu nehmen und durchzuarbeiten, können wir die Auffassung, selbständig, unabhängig und Mittelpunkt zu sein, aufgeben. Erst nachträglich erkennen wir deutlich, daß wir bereits mehrfach aus Realitätsentwürfen vertrieben wurden, an denen wir ausschließlich hafteten wie Sekten an ihrer Ideologie. Großen Erschütterungen und stärksten Anfeindungen waren die neuen Realitätsauffassungen ausgesetzt; bis sie sich durchsetzten, galten sie als sektiererisch. Als es hieß, wir seien nicht der Mittelpunkt des Weltalls; als wir keine unabhängige Schöpfung, sondern mit den Affen verwandt und Ergebnis einer langen Evolution sein sollten; als unser Bewußtsein von unbewußten Vorgängen und von gesellschaftlichen Verhältnissen geprägt sein sollte. Unser heutiges Weltbild hat sich während seiner geschichtlichen Gestaltung vielfach Entrüstungen über seinen sektenartigen Charakter eingehandelt. Die Schmerzen, die Galileo Galilei der Menschheit bereitete, als er sie aus der Gewißheit, im Zentrum des Kosmos zu stehen, vertreiben mußte, sind aber nur Symbol für jeden Verlust einer angestammten Vorstellung, die zum gewohnten Gefüge einer seelischen, geistigen Heimat gehört. Aufgrund unserer unvermeidlichen Neigung, die zentrale Position einzunehmen, müssen wir uns stets als der rechte Maßstab fühlen und andere als Sektierer abtun. Anders gesagt: weil wir nahezu ausschließlich gebunden sind an die Vorstellung, zentral zu sein, weil wir insofern unvermeidlich sektenhaft sind, nehmen wir die anderen

als Sektierer wahr. Unser ›natürlicher‹ Narzißmus verhindert also, das eigene Sektentum anzuerkennen oder was dasselbe ist: uns zu relativieren, den Mittelpunkt aufzugeben.

2. Mit der Anerkennung der eigenen Sektenzugehörigkeit könnten wir aber auch den anderen ihre Sektenhaftigkeit nicht mehr vorhalten. Wir könnten sie moralisch nicht verdammen und nicht für weniger wertvoll erachten. Wir wären gezwungen, unsere Werte ebenso in Frage zu stellen. Weil wir das nicht wollen, ziehen wir die moralische Einstellung einer verstehenden Haltung vor. Verstehen setzt eine volle Anerkennung des anderen voraus. Sie beruht auf einer demokratischen Beziehung, auf einer seelischen Gleichberechtigung. Die moralische Einstellung dagegen entspricht meist einer Hierarchie, einem Machtverhältnis. Aus dieser Position heraus kann man den anderen nicht nur unterdrücken, man kann auch eigene Anteile, die man nicht wahrhaben will, in den anderen projizieren und dort bekämpfen. Die Empörung über die heutigen Sekten hat nicht nur eine berechtigte Quelle angesichts der tatsächlichen Mißstände innerhalb dieses oder jenes Kultes, vielmehr erhält sie wohl ihre Brisanz durch die Projektion der eigenen Sektenhaftigkeit. Wenn wir uns nun selbst die eigene Sektenhaftigkeit eingestehen, müßten wir uns schließlich auch die Frage stellen, worum es denn nun geht. Die Zugehörigkeit selbst kann es nicht sein. Dann aber bleibt nur noch der Streit um die Inhalte der Realitätsauffassung. Soweit wir aber keine Kriterien für die Realität an sich haben, entscheiden nicht die Inhalte über richtig und falsch, sondern die Machtverhältnisse. Zwischen Kommunismus und Kapitalismus erleben wir seit Jahrzehnten diesen Kampf. Natürlich verstecken die Mächtigen in der Regel ihre Macht. Sie sprechen lieber davon, die richtige Auffassung zu haben.

3. Der für mich entscheidenste Beweggrund, die eigene Sektenzugehörigkeit nicht wahrhaben zu wollen, geht allerdings noch tiefer und berührt unter anderem die bedenkliche Hochachtung vor sogenannter Wertneutralität. Wertfreiheit kann aber nichts anderes sein als die Verleugnung der eigenen Bindung an Werte. Warum verbergen wir sie? Für den einzelnen oder eine enger verflochtene Gruppe, die gemeinsame Werte teilt, kommt ein Verlust der gewohnten Realitätsauffassung einer tiefen existenziellen Verunsicherung gleich, die im äußersten Fall seelische Auslöschung bedeutet. Je nach dem Umfang des Verlustes entsteht eine mehr oder weniger tiefe von innerer Panik begleitete Krise. Nun ist aber schon die Anerkennung, an eigenen Werten festzuhalten, womit man wohl oder übel eine eigene Sektenzugehörigkeit bekennt, ein folgenschweres Eingeständnis insofern, als andere ›Götter‹ in Gestalt ebenso ausschließlicher Überzeugungen neben den eigenen wahrgenommen werden müssen. Nehme ich eigene Werte wahr, so muß dasselbe auch für andere gelten. Allein diese zwangsläufige Relativierung der eigenen Ausschließlichkeit verstört das tiefe Ge-

borgenheitsgefühl, lockert die absolute Bindung, bringt die eigene Welt ins Wanken und löst Angst aus. Wir wollen aber unsere seelische Heimat bewahren. Deshalb können nicht wir, sondern nur die anderen Sektierer sein.

Die absolute Bindung – Hauptmerkmal der Sektenhaftigkeit

Wir können wohl nicht umhin anzuerkennen, daß wir alle großen und kleinen Sekten zugehören. Für die Struktur einer Sekte ist der Inhalt der unterschiedlichen Überzeugungen zweitrangig. Was ist dann aber als besonderes Merkmal hervorzuheben? Mir scheint, daß nicht die Auffassung selbst, sondern die *Bindung* an diese Auffassung ein brauchbares Maß für unsere Sektenhaftigkeit bieten könnte. Entscheidend ist also eine besondere Qualität der Beziehung zu einem Lebenskonzept, die Ausschließlichkeit, die unerschütterliche Treue, die Bedingungslosigkeit, der stille oder laute Fanatismus, kurz die Intensität der Bindung. Zunächst sieht es so aus, als ob zu dieser absoluten Bindung noch ein zweites Merkmal hinzukäme: die Tatsache nämlich, daß die Auffassungen und Glaubenssätze eine umschriebene, begrenzte Einheit darstellen; daß es sich also eher um ein geschlossenes, weniger um ein offenes System handelt. Ausschließliche Bindung ist aber nur an konkret umgrenzte Objekte, hier in Form von Anschauungen, möglich. Absolutheit und geschlossene Begrenzung gehören also ihrem Wesen nach zusammen. Im übrigen sorgt jede absolute Bindung für den Ausschluß anderer Beziehungen. Daher kommt hier noch das bekannte Merkmal der Isoliertheit von Sekten hinzu. Sie hat ihre intrapsychische Entsprechung in dem Phänomen, daß wir unsere letzten Werte üblicherweise nicht zur Diskussion stellen, d. h. ebenfalls in der Isolation halten. Sie gehören zu unseren Selbstverständlichkeiten. Doch ruft die ausschließliche Bindung nicht nur eine solche Isolation hervor, sie wird auch umgekehrt durch Isoliertheit bewahrt.

Aber auch mit dieser Erkenntnis, daß Sektenhaftigkeit eine ausschließliche, intensive Bindung an letzte Auffassungen, Werte, Überzeugungen und Glaubenssätze kennzeichnet, können wir uns nicht ohne weiteres von wirren Fanatikern absetzen. Schon wenn ich unverfänglich sage, »eins und eins ist zwei«, gerate ich ins Zwielicht einer ausgeprägten Sektenhaftigkeit. Denn wer so zählt und das allein für richtig hält, folgt unbeirrbar einer Überzeugung. Der *absolute* Glaube aber ist der Stoff, aus dem die Sekten sind. Erst wenn ich mir – selten genug – bewußt werde, daß ich einer mathematischen Vereinbarung folge, begebe ich mich aus der Ausschließlichkeit meiner rechnerischen Überzeugung heraus, löse mich also für diesen speziellen Bereich aus meiner Sektenhaftigkeit. Üblicherweise aber glaube ich so fest an diese Abmachung, daß ich sie schlicht mit der Realität

gleichsetze. So geht es mir mit vielem anderen. Der Alltag ist meine Sekte. Seine unbefragten Selbstverständlichkeiten entsprechen meiner Sektenhaftigkeit. Vielleicht kann allein die Reflexion aus ihr herausführen, doch sind natürlich auch die Gedanken nicht so frei, wie wir es uns in Liedern vorgaukeln.

Wie verknüpft sich nun »die ausschließliche Bindung an eine umschriebene Auffassung« mit jener anfangs hervorgehobenen Beziehung zweier Personen in extrem ungleichgewichtigen Rollen, die für Sekten als charakteristisch angesehen wurde?

Die Lösung fällt leicht. Beiden Definitionen ist die absolute Bindung gemeinsam. Ist in einem Falle eine Person als Inkarnation, als Fleischwerdung eines Glaubens das Objekt der Bindung, so ist es im anderen Falle allein der Glaube. Soviel Streitereien es auch in der Kirchengeschichte um diesen Unterschied gegeben hat, er ist vergleichsweise unerheblich. Psychodynamisch gesehen entspricht die abstraktere Version, die Bindung an eine Auffassung, einer seelisch weiterentwickelten und meist auch stärker verinnerlichten Beziehung. In ihr ist nicht mehr die konkrete Person, sondern das Wesen, die Essenz dieser Person, entscheidend. Die personengebundene Beziehung ist entwicklungsgeschichtlich früher, urtümlicher und wahrscheinlich deswegen auch intensiver. Sie entspricht einer Regression, einem Rückfall auf frühere Entwicklungsphasen. In der persönlichen Entwicklungsgeschichte haben wir ja unsere Realitätsauffassungen stets in einer konkreten Beziehung zu einer Elternfigur erfahren. Sie bildet also den Boden und Hintergrund jeder abstrakteren Beziehung zu einem Glauben. In der gesellschaftlichen Entwicklungsgeschichte wurden die großen personenzentrierten Religionen, die der Sozialstruktur, z. B. den großen Reichen der Ackerbaugesellschaften entsprachen, im Zuge der Industrialisierung durch abstraktere Glaubensformen wie Humanismus oder Kommunismus abgelöst.[18] Auch in dieser sozialstrukturellen Sicht entspricht also die Zweierbeziehung zwischen Herrscher und Hörigem einer Regression in agrikulturelle Lebensorganisationen. Damit ist die regressivere Form übrigens weder schlechter noch falscher. Sie ist anders, zum Beispiel plastischer, dem Ursprung näher und begreifbarer:

»Er ist unser Befehlshaber. Wir gehorchen einfach. Ganz gleich, was dabei herauskommt, sogar wenn es dich tötet.« So steht es im Mo-Brief *Kämpfe* für die »Kinder Gottes«. So geschah es beim Massenselbstmord der Volkstempelsekte in Guayana. So kann es sich in jeder Sekte wiederholen. Rabbi Washington und seine achttausend Jünger der Sekte »House of Israel« erklärten sich dazu jederzeit bereit.[2] Aber nicht nur dort. Wie steht es mit unserer Sekte? In jedem Krieg zieht ein »Gott mit uns« in den Tod. Tausende sind für ihren unverbrüchlichen Glauben, für ihre Idee, für das, was sie für wahr hielten, gestorben.

Was zählt mehr als das Leben?

Was ist das? Was zählt mehr als das Leben? Es kann nur der Sinn des Lebens sein. Ist er wirklich nur in unser Ermessen gestellt? Tausend und eine Wirklichkeitsauffassung scheinen das zu bestätigen. Auf diese letzte Frage, was der Sinn des Lebens sei, müssen Menschen tatsächlich eine Antwort finden. Denn was ist das Leben, wenn es für nichts da ist? Hier liegt das Kernproblem. Die Zweierbeziehung muß die Lösung in sich tragen. Meine These ist, daß sich in ihr eine mächtige Urform menschlicher Beziehung spiegelt, die wir vergeblich zu verdrängen suchen: die absolute sinnerfüllende Vereinigung, in der Herrschen und Hörigsein nur zwei Seiten desselben Geschehens sind.

II. Zweiersekten

Um aus der Fülle der Zweiersekten jene herauszugreifen, die Einblicke in diese Urform und Sinnerfüllung zu bieten scheinen, beginne ich mit der lebensgeschichtlichen Basis: der Mutter-Kind-Sekte. Es folgt die als Zweiersekte leicht zu akzeptierende Folie à deux, der Wahn zu zweit. Von diesem Spezialfall komme ich auf die verbreitete Zweiersekte in Form der Kollusion längerfristiger Partnerschaften. Dann betrachte ich eine geläufige Sektenbildung zu zweit: die Verliebtheit. Und schließlich scheinen die meist geheimgehaltenen sexuellen Phantasien der Männer und Frauen die mächtige Urform menschlicher Beziehung in ihrer Gewalt und Leidenschaft wohl am geringsten zu verstellen. Sie gleicht der sexuellen Hörigkeit, einer ausschließlichen Bindung, die doppelt verdächtig ist durch ihre ungebrochene Faszination und durch unsere angstvolle Ablehnung.

Mein Ein-und-Alles: die Mutter-Kind-Sekte

In die Psychosomatische Poliklinik kamen eine lebhafte, schlagfertige Bäuerin und ihr elfjähriger Koloß von Söhnchen. Er wog über zweihundert Pfund und brachte während des Gespräches nur auf energisches Drängen diesen oder jenen Wortbrocken heraus. Die Mutter redete allein. Mehrmals hatte das Gesundheitsamt bereits eingegriffen und den Sohn zu einer Diätkur gebracht. Die Mutter dazu: »Wenn Se mr den wegnemme, ge ich droff. Ich leide, wenn de Bubb weg is. Zuletzt wor'n es sibbe Woche. Isch halts net aus. Mei Kend is mei Lewe.« Wenn er wieder nach Haus kam, nahm er regelmäßig dreißig bis vierzig Pfund zu. »Ich lieb ihn zu sehr.« Er kann nicht ohne die Mama sein. Er schläft nicht ohne sie, sie nicht ohne ihn.

Schon um halb sieben abends liegt sie mit ihm im Bett. Der Vater übernachtet im Wohnzimmer.
Was machen sie sonst? »Mir meide de Mensche. Immer geh'n mer spaziere, geh'n in's Feld. Er hängt sich bei me oi.« Seit sieben Jahren hatten sie keinen Besuch gehabt. Der Sohn will keine Freunde. Er geht auf eine Sonderschule. Lesen kann er nicht. Er genießt es, wenn die Mutter Märchen vorträgt, nicht wegen der Geschichten, sondern weil er ihre Stimme hört. Er hat vor fast allem Angst. Nur selten sitzt er vor dem Fernseher. Krimis kann er nicht ertragen. Er redet auch zu Hause praktisch nicht. Sein einziger Wunsch ist, ausschließlich bei der Mutter zu bleiben – so wie auch ihr Leben nur mit ihm einen Sinn hat.
Als die Sprache auf ihre Isolation kam und der Therapeut meinte, daß sie vielleicht mehr Kontakt zu Menschen haben wollten, hatte er sich gründlich getäuscht: »Nee, mer wolle so bleiwe. Lasse Se den Bubb schie bei mir. Dä wed woanners aach net anners. Nee, nee, isch waaß, woruff Se hinauswolle.« Auch ein Therapieangebot wurde natürlich abgeschlagen. »Isch will gar nix bespreche. Des is alloi unser Problem.«
Was gleicht hier einer Sekte? Die ausschließliche Bindung aneinander, die extreme Isolation der beiden. Doch wo ist der Glaube? Er ist noch in purer Form, sozusagen in Urgestalt vorhanden. Inbegriff des Lebens ist für die Mutter das Kind und für das Kind die Mutter. Eindeutig hat die Mutter die äußere Führung. Aber auch sie wäre ohne ihr Kind psychisch ausgelöscht. Beide bewirken füreinander die eigene Existenz, den Sinn des Lebens. Eine Trennung riefe inneres Entsetzen hervor, weil es Sinnlosigkeit bedeutete. Die Mutter hatte stets gefährlich abgenommen, wenn der Junge in die Klinik kam – beim letzten Mal 25 Pfund. Sie konnte einfach nichts mehr essen. Ihr Zustand glich dem seelischen Tod. Aus archaischen Verhältnissen ist das psychogene Sterben bekannt, dann zum Beispiel, wenn eine existenzielle Beziehung zerschnitten wird. Den Voodo-Tod stirbt derjenige, der gegen die Gesetze seines Stammes verstoßen hat. Das geschieht ohne äußere Gewalt, nur aus der seelischen Verfassung als Abtrünniger und dadurch Nicht-mehr-Lebensfähiger heraus. Der Stamm ist die Urmutter, der Angehörige das Kind. Ähnliches geschieht in der heutigen Industriegesellschaft beim Pensionierungstod: von der Berufswelt abgenabelt, sterben viele überraschend schnell. Auf eine sehr entstellte Art trägt also selbst ein moderner eintöniger Arbeitsbereich noch Züge jener versorgenden und sinngebenden Urgestalt der Mutter. Das gilt nicht nur für die Universität als »Alma mater«. Der Beamte und sein Aufgabenbereich – eine latente Zweiersekte? Wer mit dem Beruf verheiratet ist und auf seinen Verlust mit einer schweren, vielleicht tödlichen Krise reagiert, kann nicht umhin, die nahezu ausschließliche Bindung an eine für ihn existenzielle Sinngebung anzuerkennen, wie sie für jede Sekte charakteristisch ist.

Wir sehen an dieser Mutter-Kind-Zweiersekte noch weiteres. Der Sohn kann sich nicht entwickeln. Er bleibt abhängig. Er ist im Vergleich zu seinen Altersgenossen erheblich zurückgeblieben. Die Mutter sagt, sie müsse stets bei ihm sein. »Er kann doch kan Brief net schreiwe, wenn isch fo't bin.« Sie rechtfertigt ihre ständige Gegenwart mit seiner Unfähigkeit, die sie selbst (aber auch er) aktiv ›herstellt‹. Eine solche Debilität kann das Ergebnis einer enormen psychischen Anstrengung sein, weil der Neugier und dem spontanen Lernverhalten ununterbrochen entgegengewirkt werden muß. In ähnlicher Abhängigkeit halten viele Sekten ihre Anhänger. Sie werden von den Informationen der Massenmedien abgeschnitten. Bücher, Briefe, Telefonanrufe – soweit überhaupt zugelassen – werden zensiert. Diese systematische Verdummung ist aber kein seelischer Verlust für die Betroffenen. Ehemalige Angehörige der »Kinder Gottes« erklärten, daß sie sich schnell damit abfanden und die Informationen nicht weiter entbehrten. Denn es tritt ja gleichzeitig eine Konzentration auf die sinngebende Beziehung ein. Und auf die Intensität dieser Beziehung kommt es an. Im übrigen stehen wir einem solchen Vorgang nicht allzu fern. Er ist bei der heutigen Arbeitsteiligkeit unvermeidbar und bewirkt sozusagen die Sektenhaftigkeit unserer Berufswelt. Die Spezialisierung führt zum Fachidioten, der immer mehr von immer weniger weiß und in dieser Einschränkung desto ausschließlicher zum Anhänger seiner Berufssekte wird. Ein solcher nichtunintelligenter ›Idiot‹ war unser Fettkloß insofern, als er mit höchster Feinheit jede Regung seiner Mutter erspüren konnte.

Diese Betrachtung erschließt vielleicht eine neue Perspektive. Sie könnte zur These führen: Sektenbildung blockiere die Entwicklung der Beteiligten. In unserem Beispiel gilt das klar für den Sohn. Aber es trifft auch für die Mutter zu. Sie ist insofern entwicklungsunfähig, als sie sich starr an diesen hilflosen und keinen anderen Zustand des Sohnes festklammern muß. Sie erlebt seine Entwicklung als eine Bedrohung, weil sie selbst nicht in der Lage ist, sich parallel mitzuentwickeln und etwa seine größere Selbständigkeit in ihre Lebenssituation einzufügen. Wegen ihrer eigenen Ängste, die vermutlich einer lebensgeschichtlich frühen Fixierung an eine ähnliche Beziehungsform entspringen, kann *sie* sich eine größere Eigenständigkeit des Sohnes nicht leisten. Seine Debilität ist auch ihr Symptom.

Wer aber wirft hier den ersten Stein? Die Krise der Mütter, wenn Kinder selbständig werden und das Haus verlassen, ist eine allgemeine Erscheinung. Bis zu einem gewissen Grade trägt also jede Mutter-Kind-Beziehung Züge einer Sekte. In der Regel handelt es sich aber um ein Durchgangsstadium. Auch ergreift sie nicht total die Zweierbeziehung. Sie gilt nur für jenen Bereich, in dem eine Mutter ihr Kind nicht von sich wegerziehen kann. Gerade das aber macht deutlich, daß die Sekte jeder eigenständigen Entwicklung (natürlich außer der Entfaltung der inneren Bindung) entge-

gensteht. Das ist banal: Eine ausschließliche Bindung an eine umschriebene geschlossene Auffassung ist die Festschreibung eines Zustandes. Die beiden hauptsächlichen Merkmale der Ausschließlichkeit und Geschlossenheit wären bei der geringsten seelischen Veränderung sofort gefährdet. Insofern widersprechen Sekten jeder Entwicklung. Sie sind konservativ, nahezu statisch. Vielleicht erklären sich deswegen so viele von ihnen als das Gegenteil: als Fortschritt für die Menschheit. Jede Veränderung – ob innen oder außen – stellt eine höchste Gefährdung dar. Die sorgsam beachtete Isolation schützt vor äußeren, Befehl und Gehorsam vor inneren Impulsen, die etwas in Bewegung bringen könnten. Das war auch schon im Beispiel unserer Zweiersekte zu spüren. Der Gang zum Psychotherapeuten bedeutete für dieses Sektenpaar die stärkste äußere Bedrohung, zeigt aber auch, daß die alte symbiotische Einheit nicht mehr stabil war – vielleicht durch das einfache Älterwerden des Sohnes. Das läßt auch der erste Satz der Mama vermuten, mit dem sie sich selbst wohl am meisten beruhigte: »Er folgt jetzt besser.« Gehorsam soll hier schon das nicht mehr ganz so blinde Folgen ergänzen. Mit einer solchen Zunahme autoritärer, gewalttätiger Umgangsformen wehren sich Sekten in späteren Phasen gegen den eigenen Zerfall. Sie dienen sozusagen der Fortsetzung der essentiellen Bindung mit anderen Mitteln.
Vielleicht steht die frühe Mutter-Kind-Beziehung als Urbild hinter allen Sektenbildungen. »Mutter, Mutter, Mutter«, rief Jim Jones während des Massenselbstmordes seiner Sekte, kurz bevor er sich selbst das Leben nahm. Es war wohl ein Ruf des Abschieds und der Begrüßung zugleich, weil die Sekte sich in ihrer Wirklichkeit ja nicht auslöschte, sondern an einen anderen Ort begab.
Für die folgenden Abschnitte ist die Mutter-Kind-Beziehung das grundlegende Modell. Denn alle Paarbeziehungen haben in ihr ihren seelischen Ursprung. Sie ist die erste Beziehung, die wir alle erlebt haben.

Das Wahnpaar. Folie à deux

Ein Paar will mich zur Nachtzeit sofort in der psychotherapeutischen Ambulanz sprechen. Beide sind etwa 25 Jahre alt, Studenten, schlank, mittelgroß, ruhig. Ich kann mir zunächst nichts Ungewöhnliches vorstellen. Die junge Frau berichtet: »Wir kommen gerade vom Flughafen und haben eine anstrengende Reise hinter uns.« Sie hätten aus Berlin fliehen müssen, weil sich der schon lange bestehende Argwohn des Mannes zur »Realität verdichtet« habe: sie würden verfolgt. Es handele sich überwiegend um Leute in mittelblauen PKWs. Der Drahtzieher aber sei eine sehr korpulente Frau, die ihre systematische Überwachung geschickt organisiere. Sie hätten sie flüchtig, aber eindeutig, einige Male zu Gesicht bekommen, obwohl sie

sich sehr im Hintergrund halte. Auftraggeber seien offensichtlich die mißgünstigen Eltern des Mannes, die mit allen Mitteln ihrer beider Beziehung bekämpften.
Sie lebten seit etwa vier Jahren in einer kleinen Wohnung eng zusammen und hätten »das Paradies auf Erden« gefunden. Sie verstünden sich so gut, daß Worte kaum nötig seien. Sie bildeten im Grunde »zwei Hälften einer Person«. Ihr gemeinsames Leben fülle sie so aus, daß sie kaum noch Kontakt zu anderen aufnähmen. Sie seien » sich selbst genug«. Allerdings sei wegen ihrer Isolation ein Unterschlupf in Berlin selbst – aus Mangel an Bekannten – nicht möglich gewesen. Sie hätten sofort alle Habe zusammengepackt und das nächste Flugzeug genommen, als sie nunmehr auch des Nachts überwacht wurden. Um ganz sicher zu gehen, seien sie dann in den nächsten Tagen kreuz und quer durch Deutschland geflogen. Damit hätten sie fürs nächste ihre Verfolger abgeschüttelt. Jetzt sei ihr Erspartes ausgegeben. Sie seien auch erschöpft und psychisch mitgenommen. Sie wollten einen Rat, was in einer solchen Situation am günstigsten zu tun wäre.
Die kurze Skizze umreißt in diesem Falle keine reale Beschattung, sondern einen Wahn zu zweit. Die Folie à deux wurde 1877 erstmals beschrieben.[16] Sie enthält alle Merkmale einer Sekte: Grundlegend ist eine Beziehung zwischen einem dominantem und einem abhängigen Partner. Beide teilen dieselben wahnhaften Auffassungen, die ihre Wirklichkeitsstruktur durchgehend prägen. Sie sind ausschließlich an einen ihnen gemeinsamen »Glauben« gebunden, der Außenstehenden in der Regel als schizophrene und meist paranoide Realitätsverkennung erscheint. Soweit sie sonst mit dem Alltagsleben zurandekommen, erscheinen sie natürlich nicht bei einem Therapeuten. Alle klinischen Beispiele, durch die wir uns in der Regel allein ein Bild dieses Zweierwahns machen können, geben also nicht ganz die übliche ungestörte Wirklichkeit eines solchen geschlossenen Paarsystems wieder. Immerhin wird die Stabilität dieser Zwei-Personen-Sekte erkennbar, wenn Therapeuten gelegentlich von einer über 25jährigen Geschichte berichten.
Die zitierte Folie à deux hatte das »Paradies auf Erden« gefunden und war »sich selbst genug«. Das gilt für die meisten Sekten. Der Mann war der dominante Partner. Die Frau schien als passive, abhängige Anhängerin in den Wahn eingestiegen zu sein. Doch täuscht dieser äußere Verlauf über die Urheberschaft dieser Beziehung. Die vielzitierte therapeutische Empfehlung, das Wahnpaar zu trennen, um damit wenigstens den abhängigen Partner von der Geistesstörung zu befreien, hat sich als Irrtum erwiesen. Auf diese Weise wurde nur *ein* Abhängiger von 140 gesund – vermutlich auch der nur scheinbar.[17] Das gibt auch sonst zu denken. Ein einfaches Herausreißen aus einer Sekte, Ziel vieler verzweifelter Eltern, ist nur eine

äußere Maßnahme, keine grundsätzliche Lösung. Denn eine totale Identifikation mit dem dominanten Partner oder dessen abweichender Realität ist nur auf dem Boden einer hohen eigenen Bereitschaft zu einer solchen Wirklichkeit möglich. Beide sind gestört. Beide bauen also ihr Gebäude gemeinsam auf. Reißt man sie auseinander, so kann der Abhängige vielleicht die paranoiden Wahnvorstellungen verlieren, fällt aber in eine oft viel lebensgefährdendere Depression. Denn damit wird – so die Auffassung bzw. die Realität unseres Paares – eine Person in zwei Hälften geteilt, von denen keine für sich lebensfähig ist. Das genau dürfte auch der Hintergrund des Massenselbstmordes der Volkstempelsekte gewesen sein. Aus den zahllosen Parallelen will ich nur auf den paranoiden Wahn ihres Führers Jim Jones verweisen – der aber eben nicht nur seiner war – und den Auslöser herausstellen: der Auszug einiger Mitglieder, die fortwollten. Damit wird die symbiotische Einheit der Sekte lebensgefährlich verletzt. Ein solches Ereignis kann nur abgefangen werden durch Tötung der Abtrünnigen. Wahrscheinlich ist aber auch dann eine tiefe, vitale Depression nicht aufzuhalten. Die Volkstempler trugen (agierten) ihn im gemeinsamen Freitod aus – für uns paradox, für sie aber zwingend, eine Form seelischer Lebensrettung.

Die Folie à deux, diese Sekte aus zwei Personen, kann übrigens unterschiedlich zusammengesetzt sein. Eine größere Untersuchung ergab: zwei Schwestern (40mal), Mann und Frau (26), Mutter und Kind (24), zwei Brüder (11), Bruder und Schwester (6), Vater und Kind (2).[17] Es gibt auch Erweiterungen: Wahn zu dritt, zu viert, als Familie, bis hin zu einer größeren Gruppe. Damit wären wir bei der üblichen Sektenformation.

Folie à deux als Beispiel einer Zweiersekte zu nehmen ist zwar einleuchtend, aber auch nachteilig. Allzuschnell halten wir eine solche, höchst seltene Beziehung, einen ungewöhnlichen Spezialfall also, für die Hauptform. Das entlastet uns, weil wir uns weit weg wähnen, weil wir uns absetzen und heraushalten können. Die Kollusion in der üblichen Paarbeziehung wird zeigen, daß wir alle betroffen sind.

Unsere tägliche Paarsekte. Die Kollusionen

Beginnen wir mit dem intensiven Wunsch sich liebender Paare: der Treue. Daß sie eine Utopie sein soll, kann den Liebenden nicht einleuchten. Sie sind ja treu, weil sie lieben. So unerschütterlich also die Treue einem solchen Paar erscheinen muß, da sie nur die wesentliche Eigenschaft der Liebesbeziehung, das Aneinandergebundensein, die ausschließliche Bindung, benennt, so einfach ist der Beweis ihrer Utopie: sie müßte nicht versprochen werden, existierte als Wort nicht, wäre sie nicht utopisch. Sie ist gegen den Verlust der Liebe, gegen die Untreue gesetzt, gegen alle

Impulse und Neigungen also, welche die Bindung gefährden. Wie absolut wir die Liebesbeziehung erfahren können, werden wir auch an unseren Reaktionen bei Abtrünnigkeit des Geliebten gewahr: wir antworten mit tiefer Depression, vielleicht sogar mit Selbstmord, mit Kränkung, Eifersucht, Rachegefühlen, ja wir vergelten die Abwendung am liebsten mit Mord. Wir fühlen uns seelisch umgebracht, weil die Liebesbeziehung unserer Existenz gleichkam. Deswegen war ein Mord an der Untreuen in Sizilien bis vor kurzem noch straffrei und ist auch bei uns mildernder Umstände gewiß. Dagegen kennt unsere Empörung kaum Grenzen, wenn eine solche Tötung bei anderen Sekten aus den gleichen Gründen geschieht. Das Treuegelöbnis und die Treueforderung schützen genau jene ausschließliche Bindung, die für jede Sekte kennzeichnend ist. Sie schränkt die Freiheit schon ein, entspricht der Angst vor dem Liebesverlust und rechnet mit Aggressionen, die zur Abwendung führen können. Treue ist der Anfang von Befehl und Gehorsam. Wenn der Zerfall der Bindung fortgeschritten ist, die Ängste zu Panik und Haß werden, prügelt nicht nur die Volkstempelsekte Unfolgsame bei kleinsten Vergehen mit Brettern ›zurecht‹, dann kann die Grausamkeit auch in der Ehe unberechenbar werden. Sind die Frauenhäuser nicht Auffanglager für fast zerstörte Mitglieder aus Ehesekten? Wie eigenartig klingt in diesem Zusammenhang bei einer Trauung die offizielle Formulierung des Standesbeamten, der von »Treue bis zum letzten« spricht. Mit diesem Ungeheuer an Absolutheit, mit diesem Markenzeichen jeder Sekte, werden in Amtszimmern täglich Ehen geschlossen. Soweit geht aber die Treue nur, weil die Liebe absolut ist.

Nun scheint der Alltag mäßiger zu sein. In seinem Trott sind leidenschaftliche Liebe und Haß nicht die Regel. Deutlich zu erleben ist die Intensität einer Bindung aber in besonderen Zeiten: bei ihrer Entstehung, bei ihrem Zerfall oder in Krisen. Paare in Konfliktsituationen kommen mehr und mehr in die psychoanalytische Praxis. In einer eingehenden und langfristigen Therapie der Beziehung sind die Parallelen zur Sektenformation nicht mehr zu übersehen. Besonders deutlich wird das in der Paargruppentherapie, der ich mich seit Jahren sehr zugewandt habe. Beginnen z. B. vier Paare gemeinsam eine Gruppentherapie, dann gewinnt der Behandlungsprozeß schnell eine sonst ungewohnte Brisanz durch den Zusammenprall der vier meist unterschiedlichen Paarsysteme. Jedes Paar hat seine besondere Realitätsauffassung, seine kennzeichnende Wirklichkeitsstruktur. Dem einzelnen Paar ist sie so selbstverständlich wie Licht und Schatten. In der dichten und ausführlichen Gruppensituation, die sich zum Ziel gesetzt hat, die wesentlichen Dinge zu bearbeiten, entdecken die Paare nun aber zu ihrer Verblüffung, wie wenig selbstverständlich ihre Selbstverständlichkeiten sein können. Indem sie die anderen Paare kennenlernen, sind sie gezwungen, ihre eigenen Lebensauffassungen zu relativieren. Das macht die Brisanz aus.

Die Bestürzung wird in der Regel durch Abwehrmaßnahmen dosiert und mündet in einen langwierigen Prozeß der Umstrukturierung.
Den besten Zugang zu den fast geschlossenen Wirklichkeiten, zur alltäglichen Sektenhaftigkeit unserer Paar- und Ehebeziehungen bietet das Konzept der *Kollusion*[4], das durch die beiden grundlegenden Bücher Jürg Willis[30 + 31] auch im deutschen Sprachraum bekannt geworden ist. Kollusion heißt Zusammenspiel unbewußter Vorgänge und Konflikte zweier Partner, die über längere Zeit eng zusammenleben. Kurz gesagt: aus zwei individuellen Unbewußten bildet sich ein einziges Unbewußtes, das den beiden Beteiligten unterschiedliche Rollen zuweist. Damit sind Menschen auch psychisch ein Paar geworden, zwei Hälften einer Kugel, wie Plato im *Gastmahl* die Liebe beschreibt. Sie sind sehr tiefgehend, wenn nicht existenziell aufeinander angewiesen. Ihre absolute Bindung ergibt sich aus der unbewußten Verflochtenheit.
Bemerkenswerterweise bildet sich äußerlich betrachtet ebenso wie in Sekten eine sehr ungleichgewichtige Rollenverteilung zwischen einem Führer und einem Abhängigen aus. Wir sahen das schon bei der Folie à deux. Jürg Willi beschreibt eingehend die sogenannte pseudoprogressive Rolle, gekennzeichnet durch scheinbare Unabhängigkeit, Aktivität, Entscheidungsfähigkeit und seelische Gesundheit, im Kontrast zur regressiven Rolle, die hilflos, abhängig, passiv, vom anderen gesteuert und sehr beeinflußbar bleibt. In unserer Gesellschaft übernimmt der Mann eher die scheinbar unabhängige, die Frau die scheinbar abhängige Position. Wesentlich ist aber, daß die äußere Erscheinungsform der Rollen trügt: denn beide Partner stellen gleichermaßen aktiv ihre Beziehung her. Sie sind psychodynamisch gesehen völlig gleichberechtigt, und sie sind gleichstark angewiesen aufeinander.
Damit haben wir nun schon die wesentlichen Merkmale einer Sekte zusammen: die absolute Bindung, die ungleichgewichtige Rollenverteilung, der Ausbau einer gemeinsamen Wirklichkeit. Wir könnten es uns ersparen, die Realitätsauffassungen inhaltlich zu erörtern. Wir wissen ja nun, daß die Intensität, nicht der Inhalt des Glaubens, die Sektenhaftigkeit ausmacht.
Doch hängen in diesem Falle beide Aspekte auf eine hochinteressante Weise zusammen. Die Kollusion hat nämlich einen Sinn. Sie dient beiden Partnern psychoanalytisch gesehen als eine gemeinsame Abwehrformation gegen einen unbewußten Konflikt. Dieser Konflikt bestimmt die Wirklichkeitsstruktur, die Auffassung des Paares von der Realität. Die Angst, die er mobilisiert, entscheidet über die Fixierung an diese Wirklichkeit, das heißt über die Intensität des Glaubens. Psychoanalytisch gesehen handelt es sich um Fixierungen an verdrängte, vorangegangene, kindliche Lebensphasen, die unser erwachsenes Bewußtsein, Erleben und Verhalten prägen. Man kann unterschiedliche Schwerpunkte setzen. Jürg Willi hat aufgrund seiner

Erfahrungen die klassische triebpsychologische Entwicklung für eine Differenzierung der Kollusionen in vier Wirklichkeiten herangezogen. Ich will nur kurz skizzieren, wie unterschiedlich die »Liebe« in diesen Bezugssystemen verstanden und erlebt werden kann:
In der narzißtischen Kollusion gilt Liebe als »völliges Einssein«. Sie entspricht der frühesten Entwicklungsstufe. In der oralen Kollusion beruht die Wirklichkeit auf dem psychosozialen Modus von Pflegen und Gepflegtwerden, von Füttern und Gefüttertwerden. Liebe heißt also »Einanderumsorgen«. An eine Entwicklungsphase später ist die anal-sadistische Kollusion fixiert. Ihre Realität folgt z. B. dem Modus von Besitzen und Besessenwerden, von Macht und Ohnmacht. Partner dieser Wirklichkeit erleben Liebe als »Einander-ganz-Gehören« oder als »Kampf der Geschlechter«, der den Besitz des anderen zum Ziel hat. Schließlich ist in der ödipalen Kollusion die Welt um die phallische Potenz zentriert. Liebe dient beiden Partnern zur Bestätigung der männlichen Rolle. Der Mann empfindet sich potent, weil die Frau ihn bestätigt; die Frau kann ihn bestätigen, weil er durch sie potent wird. So formuliert Jürg Willi die wechselseitige Beziehung.
Alle Kollusionen sind als Fixierungen an eine bestimmte phasenspezifische Auffassung der Realität eine Abwehr von Ängsten. Im letzten Fall wird das besonders deutlich. Die männliche Bestätigung dient dem Mann zur Überwindung seiner Potenzängste wie der Partnerin zur Bewältigung ihrer Befürchtungen, als Frau minderwertig zu sein.
Natürlich bezieht sich die Art und Weise der kollusiven Deutung nicht nur auf die Liebe, sondern auf das gesamte Lebensgeschehen. Partnern der oralen Kollusion wird Pflegen und Umsorgen, Helfer- oder Schützling-sein ebenso zur allgemeinen Füreinander-Miteinander-Maxime der ganzen Existenz wie anal-sadistischen Partnern der Kampf aller gegen alle zum Grundprinzip, das über die ihnen wichtigen Dinge – Besitz, Recht und Ordnung – waltet. Als es in der Evolutionstheorie darum ging, ob Konkurrenz oder Kooperation die Entstehungsgeschichte der Arten bestimme, hatten sich übrigens ähnlich kontroverse Weltbildlager ergeben.[29]
Es ist nun aber für die Sektenhaftigkeit gleichgültig, ob man dieser oder jener Auffassung anhängt. Auch Kollusionen sind keine geschlossenen Schubladen, in die wir zu stecken sind. Mischformen sind häufiger. Selbst dann aber ändert sich an der maßgeblichen absoluten Bindung nichts. Auch eine Theorie, die zu anderen, z. B. nicht-triebpsychologischen Kriterien für Kollusionen führte, brächte keine entscheidende Wende.
In der Perspektive der genannten Beispiele können wir allerdings einen gemeinsamen Nenner von Intensität und Inhalt des Glaubens erkennen: eine dahinterliegende Angst. Man kann sie als Kern der Sektenbildung ansehen. Da Angst eine Reaktion auf eine Gefahr ist, wären die Gefahren allerdings ein ebenbürtiges Konstruktionsmoment: Die Gefahr, die Zuwen-

dung zu verlieren, in der oralen; die Gefahr, überwältigt zu werden, in der analen; die Gefahr, kastriert zu werden, in der phallisch-ödipalen Wirklichkeit. Ebensogut aber kann ein grundlegendes Gefühl der Sicherheit als bestimmend gelten. Wir bewegen uns seelisch stets in Zonen, die uns ein gewisses Maß an Geborgenheit und Angstfreiheit gewähren. Genauer gesagt: wir entwerfen unsere Realität so, daß wir uns auch beheimatet fühlen können. Dann entspräche also jede unserer Realitätsauffassungen einer Form der Geborgenheit.

Unvermeidliche Zwischenfrage nach der Realität der Realitäten

Nun allerdings geraten wir durch das Nebeneinander der Realitäten in eine aufschlußreiche Klemme. Welche Wirklichkeit wird an welcher gemessen? Deutlicher wird das in der üblichen Projektion auf fremde Sekten: welche Sekte, Mo oder Mun, ist der Maßstab für die andere? Üblicherweise machen wir es uns leicht, indem wir unsere Realität als die einzig realistische, als allgemeingültig ansehen. Wenn wir nun aber ebenfalls als Sekte gelten müssen?

Auch bei den bipersonalen Sekten der Kollusionen kann ich mir als Psychoanalytiker schnell helfen, indem ich sie als eine Form seelischer Störung, als infantile, regressive oder gar atavistische Strukturen diagnostiziere. In diesem Falle aber setze ich eine andere Realität als Maßstab, eine Realität, die ich als erwachsen, als reif oder in besonderen Momenten als ideal ansehe. Da ist nun die Klemme: Die Realität als ideale Fiktion, die durchschnittlich unerreichbar ist? Was ist sie denn nun, Realität oder nicht? Wie bin ich in diese Klemme geraten? Dadurch, daß ich der sogenannten Persönlichkeitsstruktur eine Wirklichkeitsstruktur beigegeben sah, d. h. eine Trennung zwischen innen und außen als nicht mehr zwingend empfand. Dadurch also, daß ich vielmehr von zwei Aspekten einer durchgehenden Grundstruktur ausging.

Da ich davon nicht abrücken kann, bleibt nun die interessante Frage nach einem Maßstab, einem Bezugssystem für die unterschiedlichen Wirklichkeiten, kurz die Frage nach der Realität der Realitäten. Wenn es mir nicht überzeugend gelingt, eine Auffassung als allgemeingültig nachzuweisen, läuft das auf die Notwendigkeit einer psychosozialen Relativitätstheorie hinaus.

Da ich aber den Maßstab für seelisches Gestörtsein, das neutral gesagt Ausdruck für eine andersartige Wirklichkeit ist, in der nicht-realisierten Idealform einer Realitätsauffassung suchen muß, ist mein Glaube, ein verläßliches Bezugssystem zu finden, nicht mehr fest. Wenn ich dann die historische Entwicklung unserer heutigen sozialen Realität und Persönlichkeitsstrukturen betrachte, wie Norbert Elias[6] sie z. B. dargestellt hat, bin

ich erst recht im Zweifel. Eine der für mich wesentlichsten Erkenntnisse aus seinem Werk *Prozeß der Zivilisation* lautet: Wie sich heute noch Kinder verhalten können, benahmen sich früher auch die Erwachsenen. Wesentliche Merkmale unserer heutigen Kindheit sind also historisch gesehen Kennzeichen einer ehemaligen Erwachsenenwelt. Die infantile Wirklichkeit kann einem da nicht mehr so ohne weiteres ›unreif‹ erscheinen, es sei denn, wir haben den Dünkel des Fortschritts und halten moderne Erwachsene für reifer z. B. als Erwachsene des europäischen Mittelalters. Was hieße hier aber historisch gesehen ›reif‹? Norbert Elias hat das zu präzisieren versucht: in einer groben Kurzformel gesagt, führte die immer dichtere Verflechtung und Arbeitsteiligkeit zu einem immer stärkeren »Zwang zum Selbstzwang«. Das hatte wesentliche Folgen: eine zunehmende Aufteilung in Innen und Außen, eine deutliche seelische Strukturbildung in Es, Ich und Überich, das Auftauchen isolierter Paarbeziehungen usw. Darüber hinaus hat sich natürlich unter dem formierenden Druck sozialstruktureller Verhältnisse auch das entwickelt, was wir heute menschliche Reife nennen und zum scheinbar allgemeingültigen Maßstab für den Realitätsentwurf nehmen: etwa die rationale Selbstkontrolle und die psychologische Einfühlung. Soweit diese Eigenschaften als Begriffe im Mittelalter überhaupt auftauchten, galten sie wenig, weil die Menschen psychisch aufeinander bei weitem nicht so angewiesen waren wie heute.

In dieser Perspektive kann ich also ebenfalls meine Realität nur als eine unter vielen anderen ansehen. Ich könnte den bequemen Weg wählen und sie deshalb als Maßstab nehmen, weil sie den Verhältnissen am ehesten entspricht. Ist aber eine Anpassung, die nicht einmal heute als Zeichen der Reife gilt, richtiger, weil sie perfekter ist? Im übrigen: woran passe ich mich an? Doch auch wieder an eine gemachte Realität.

Mir ist wohler, meine Realität als einen Entwurf unter vielen möglichen zu verstehen. Daß sie für mich zum Zentrum wird, ist unvermeidlich. Ich kann wie jeder andere nur aus meiner Position heraus urteilen. Wenn ich aber anerkenne, daß andere ihre Realität mit gleicher Berechtigung anders entwerfen und ebenso gezwungen sind, von diesem ihrem Zentrum her zu urteilen, dann gerate ich tatsächlich in eine psychosoziale Relativitätstheorie. Sie ist hier nicht auszuführen. Grundsätzlich aber besagt sie, daß wir über andere keine seelischen Tatbestände festhalten können, sondern daß unser Urteil die Beziehung unserer Realität zu ihrer Realität wiedergibt und somit unablösbar Stand und Richtung unserer eigenen Entwicklung enthält. Mit diesen Überlegungen nähere ich mich Ronald Laings Auffassung, daß Psychotherapie letztlich eine Frage der Menschenrechte sei.[22] Laing lebt z. B. mit Schizophrenen zusammen, die keine Behandlung mehr wünschen. Soweit sie sich selbst und andere nicht gefährden, ist tatsächlich zu erwägen, ob ihre Realität nicht ein ebenso großes Recht hat, erhalten zu bleiben, wie

die unsere. In der Regel gestalten wir sie durch medikamentöse oder psychodynamische Therapie um. Dem seelisch Kranken, so formulierte der angesehene Psychoanalytiker Joseph Sandler[13], bieten wir für das Verständnis seiner Störungen ein besseres Bezugssystem, also einen anderen Realitätsentwurf. Aber können wir entscheiden, was wirklich besser und richtiger ist? Wenn die neue Realität einen unerwünschten Leidensdruck verringert, wird sie selbstverständlich übernommen werden. Nichts anderes allerdings geschieht demjenigen, der sich einer Sekte zuwendet. Nichts anderes machen wir, wenn wir uns in der unbewußt determinierten Partnerwahl die ergänzende Hälfte suchen und mit ihr eine neue Realität in Form einer wie auch immer gearteten Kollusion bilden.

Indem wir uns – allgemein gesagt – die Realität entwerfen, sind wir überhaupt erst existent. Wir bewahren uns damit vor der tiefsten aller Ängste, die der Psychoanalytiker Ernest Jones mit Aphanisis[14], Auslöschung, bezeichnete. Sie entspräche in heutigen Begriffen am ehesten der Angst vor dem Zerfall des Selbst und der eigenen Wirklichkeit[15]. Sie ist die Grundangst der narzißtisch gestörten Menschen, zu denen wir wahrscheinlich bereits alle gehören. Vielleicht genießt deshalb das Kompaktangebot zahlloser Sekten an schlichter, wenn nicht dümmlicher Realität so viel Zulauf. Für die Überläufer ist unsere differenziertere, gescheitere Realität aber offensichtlich auch kein besseres Angebot zur Bewältigung der Zerfallsangst.

Die Angst vor Desintegration oder vor vitaler, existenzieller Desorientierung könnte durchaus am Anfang der Entwicklungslinien anderer Ängste stehen. So hätten wir zunächst eine einfache Formel: Wir sind absolut an unseren Realitätsentwurf gebunden – gleichgültig, wie er nun im einzelnen ausgestaltet ist –, weil wir uns mit ihm vor dieser Angst, ausgelöscht, nicht existent zu sein, bewahren. Wer die Bedeutung dieser Angst schwer erfassen kann, sei an ihre durchschlagende Kraft bei jeder Gehirnwäsche erinnert. Nur sie zwingt jeden, anstelle der ausgelöschten alten Realität die neue Realität zu übernehmen. Wir müssen um unserer Existenz willen an unserer Realität festhalten. Auf unsere Person bezogen macht sie unsere Identität aus. Auf diese Weise sind wir selbstverständlich Angehörige unserer eigenen Sekte.

Nun müssen wir uns wenigstens noch eine Frage stellen, die merkwürdig klingt, aber doch nach dem Ziel des Ganzen fragt. Realität, um eine Angst zu meiden, – ist das nicht ein befremdlicher Sinn? Ist das nicht vielleicht sogar ein Zirkelschluß: Realität entwerfen, damit wir nicht ohne sie sind – Realität um der Realität willen? Was enthalten denn Realitätsentwürfe, wenn sie einmal da sind und die basale seelische Existenzangst ausgestanden ist? Wer darauf so ohne weiteres antworten könnte, erschiene heute noch als vermessen. Die moderne Philosophie soll binnen kurzem soweit sein,

letzte Werte des Menschen empirisch beweisen zu können.[20] Die Deontik, die Wissenschaft dessen, was der Mensch wirklich zu tun hat, blüht. Dann hätten wir einen allgemeingültigen Realitätsentwurf, an dem alle real existierenden Realitäten zu messen wären. Dann könnten Psychotherapeuten und ihre Patienten aufatmen und wären von dem befreit, was ich hier bis auf Andeutungen zu erörtern vermieden habe: eine sozialpolitisch wichtige Zweiersekte zu sein. Doch müssen wir auf die schlüssige Realität der Philosophen noch warten.

Wenn wir aber wissen wollen, was unsere Realität im innersten zusammenhält, dann gibt vielleicht ein besonderer Zustand Aufschluß, in dem alle unsere Zweifel zum Erstaunen von Beobachtern wie weggefegt sind und wir uns, ohne weiter zu überlegen, mit höchstem Sinn erfüllt sehen. Ich meine die Verliebtheit.

Verliebtheit – eine natürliche Sektenbildung zu zweit

In fast jeder Nuance gleicht die Verliebtheit der Sektenbildung. Das klassische Liebespaar bietet das Bild einer Zweiersekte in ungetrübter Hochform. Ausschließlich ist die Bindung: einer will den anderen ganz für sich, mit Leib und Seele, Haut und Haaren. Selbst in der Umkehr, in der eigenen Negation, bleibt sie total: die wahre Liebe, sagen manche, schließt das Opfer ein, auf den anderen zu verzichten. Aber auch das geschieht in ungeschmälerter absoluter Bindung an den anderen: ein Verzicht zwar auf den anderen, aber für ihn. Die ausschließliche hörige Beziehung gleicht der des Anhängers zum Führer einer Sekte. Sie entspricht dem Zustand höchster Orientierung am anderen bei gleichzeitiger Selbstaufgabe. Jeder Verliebte fühlt sich ganz abhängig von seinem Partner, ohne Zwang, ganz aus sich selbst heraus. Falls wir zwischen Verliebten eine gleichgestellte Beziehung angenommen haben sollten, entdecken wir jetzt unsere Täuschung. Denn sobald ein Paar die Leidenschaft wirklich erfaßt hat, ist jeder auf ganz fundamentale Art dem anderen ausgeliefert. Jeder befindet sich in einer äußerst ungleichgewichtigen Beziehung. Nicht symmetrisch, sondern zweifach asymmetrisch ist das Verhältnis: eine wechselseitige Abhängigkeit, wie sie auch für Herrn und Hörigen in Sekten gilt.

Noch einmal können wir den erwähnten Zusammenhang zwischen ausschließlicher Beziehung und Isolation beobachten: Verliebte bleiben für sich. Sie bevorzugen stille, einsame Orte. Die Isoliertheit entspricht ihrer Verfassung, ganz aufeinander bezogen zu sein. Im übrigen stabilisiert sie natürlich die Bindung.

Jeder weiß, daß sich im Verliebtsein die Welt grundlegend wandelt. Sie wird nicht nur siebter Himmel genannt; sie ist subjektiv tatsächlich so. Die Realität ist verändert, weil sie von den Verliebten anders gedeutet wird. Sie

leben in einer anderen Wirklichkeitsstruktur. Beide teilen sie. Will man jetzt überhaupt einen gelehrten Hinweis, dann kann man an Jakob von Uexkülls[28] ethologische Ausführungen über die Stimmung der Tiere erinnern, die jeweils auf sinnvolle Art die Wahrnehmung der Umwelt, d. h. die Organisation der Realität »bestimmt«. Kennzeichen der Verliebtheit ist das Gefühl der Seligkeit. Genau das – vergessen wir es nicht über den Berichten von Unterdrückung, Zwang und brutalen Strafen in bizarren Kulten – empfinden die überzeugten Angehörigen einer Sekte. »Ich glaube an dich«, sagen sich Verliebte einander. Sie selbst sind sich der erfüllte Sinn. Dementsprechend ruft eine Trennung absolute Sinnlosigkeit hervor, die oft genug in Selbstmord endet.

Damit haben wir alles, was auch eine Sekte bietet: die absolute Bindung, den Glauben und die eigene Wirklichkeit, die Isoliertheit, ein unverstelltes Gefühl höchster Sinnerfüllung. Darüber hinaus haben wir es diesmal auch leicht, nicht ein negatives Moment, eine Angst, im Hintergrund dieser Zweiersekte zu sehen, sondern ein positives Moment, das Verlangen nach Vereinigung. Nicht mehr und nicht weniger wollen Verliebte, wenn alles mit rechten Dingen zugeht, als zusammenzubleiben – und das mit ganz unzweideutigen sexuellen Wünschen. Das altmodische Wort ›sich paaren‹ trifft beides genau. Damit erfüllen sie offensichtlich den Sinn, um den es geht: daß sie – mit dem Gefühl, füreinander die Richtigen zu sein – sich zusammentun und in Nachkommen fortsetzen. So profan, so platt es klingen mag, jede andere Deutung des Geschehens scheint mir umständlicher und geht am Ergebnis des Ganzen vorbei.

Sigmund Freud hat die Verliebtheit nicht nur mit der Hypnose, sondern auch mit dem Vorgang der Massenformation verglichen, die aufgrund der ausschließlichen Bindung des Individuums an den Führer eher einer Sektenentstehung denn einer Gruppenbildung entspricht. In jedem Falle tritt der Partner, Hypnotiseur oder Führer an die Stelle des Ichideals, das sich in der Lebensgeschichte aus den frühen idealisierten Elternfiguren entwickelt hat. Die große Abhängigkeit, die ausschließliche Bindung, ergibt sich also auch aus der eigenen Vergangenheit, als Kinder noch von ihren Eltern völlig geführt wurden. So gleicht die hochgradige Idealisierung des geliebten Partners der kritiklosen Überschätzung des Führers durch Sektenmitglieder ebenso wie der totalen Überantwortung der Steuerung an den Hypnotiseur. Unterschiede bestehen allerdings im Ausmaß der sexuellen Hemmung. Sie ist bei der Hypnose am stärksten, bei der Verliebtheit am geringsten, aber auch dort im Vergleich zur direkten Sexualität nicht unerheblich. Nach Freuds Auffassung führt die teilweise gehemmte Sexualität als verliebte Zärtlichkeit zum dauerhaften Aufbau einer Bindung. Es ist nicht schwer, sich vorzustellen, daß die den Menschen vor allen Tieren auszeichnende Hypersexualität und deren Varianten jene langfristige Bindung noch am

besten garantiert, die der ausgedehnten kindlichen Lernphase des Menschen die günstigsten Bedingungen schafft. So macht denn auch die Wiederholung der Eltern-Kind-Abhängigkeit in der Verliebtheit, diese süße regressive Beziehung, einen Sinn, weil sie die Intensität und Haltbarkeit der kindlichen Bindung an die Eltern auf die Beziehung zwischen nunmehr erwachsenen Menschen überträgt – letztlich wieder zugunsten der Eltern-Kind-Beziehung. Wenn Verliebtheit die Startenergie für eine längere und tiefere Bindung liefert, ist das kaum anders denkbar.

Sektenzugehörigkeit und Verliebtsein sind in vielen Aspekten vergleichbar. Ich möchte einige herausgreifen:

1. *Beeinflußbarkeit.* Voraussetzung ist die innere Bereitschaft, die Empfänglichkeit, eine Art Suggestibilität oder, wie ich es gern nennen möchte, die Aufgeschlossenheit. Untersuchungen bei heutigen Sekten in den Vereinigten Staaten ließen erkennen, daß diese innere Bereitschaft aus chronischen seelischen Problemen oder situativen depressiven Phasen resultiert. Ihr liegt also eine besondere Erwartung nach einer subjektiv erlebten oder objektiven Enttäuschung zugrunde. Auch die Verliebtheit kommt selten wie der Blitz. Viele Menschen wissen schon im vorhinein, daß sie sich demnächst verlieben werden. Sie spüren eine ähnliche Bereitschaft, eine Aura. Auch sie erwarten etwas Neues.

2. *Idealisierung:* Der ersten Begegnung mit der Sekte oder dem Partner, die zündet, folgt eine ununterbrochene Reihe schönster, angenehmster Anerkennungen. Der Geliebte wird mit Idealisierungen überschüttet, die er wohl nur deswegen nicht als peinlich empfindet, weil er in demselben rauschartigen Zustand ist. ›Love bombing‹ heißt es im Sektenjargon.

3. *Isolation:* Schon jetzt beginnt in Denken und Fühlen wie im äußeren Leben ein Prozeß der radikalen Abwendung von der früheren Existenz und von alten Beziehungen. Familie und Freunde spüren diese Abschnürung in der Regel so deutlich, daß darauf meist ihr Verdacht einer noch geheimgehaltenen Verliebtheit gründet. Sinnen und Trachten ist ausschließlich auf den Partner gerichtet. Der Rest der Welt ist kaum noch von Interesse. Genau dasselbe geschieht in Sekten, hier zusätzlich noch in Gebetsform ritualisiert. Aber was sind Gespräche der Verliebten, die sich in profaner Verzückung anhimmeln, anderes?

4. *Trance:* Eigenartig ist der Bewußtseinszustand. Er gleicht einer Trance – bei Sektenmitgliedern wie bei Verliebten. Ihre stärkste Ausprägung ist in der Hypnose zu finden. Sie entspricht einer radikalen Bewußtseinseinengung auf ein einziges Objekt (Partner oder Sektenglauben) und einer weitgehenden Steuerung von außen.

5. *Disziplinierung:* »Vergiß mich nicht, denk an mich« – so lautet Sehnsucht und Forderung der Verliebten. Der Wunsch des anderen wird zum Befehl. Der Verliebte kann sich ebenso bis zur physischen und psychischen Er-

schöpfung für den anderen verzehren, wie das Mitglied für die Sekte. Diese Form innerer Disziplinierung gibt es also nicht nur im Sektenverband.
6. *Indoktrination:* Endlos führen die Verliebten Gespräche über ihre ganze Existenz. Alles, was wesentlich ist, wollen sie hören: jede Ansicht, jede Empfindung, jede Meinung, jedes wichtige Ereignis im Leben. In Sekten entspricht das der Infusion der Kultdoktrin.
7. *Ritualisierung:* Der Tagesablauf und das ganze Verhalten der Sektenmitglieder ist ritualisiert, ebenso aber auch das Leben der Verliebten: sie haben ihre ganz eigenen Redewendungen, ihre Gesten, ihre Melodien. Das Ritual dient wohl weniger im zwanghaften Sinne dem Abfangen von Ambivalenzen oder aggressiven Impulsen, vielmehr entspricht es einer Rhythmisierung des neuen Daseins und damit der Festigung einer noch unklaren, wirren Realität.
8. *Plötzlicher Persönlichkeitswechsel:* »Du bist ja völlig verändert«, sagen Freunde einem Verliebten. Jeder wäre es in seiner Lage. Vergleichbar der religiösen Konversion des Sektenmitgliedes gewinnt der Verliebte eine neue Auffassung seiner Realität, die eine Mischung der beiden ursprünglichen individuellen Wirklichkeiten darstellt. ›Snapping‹ – einrasten, ins Schloß fallen – nennen es die Amerikaner.
9. *Selbstaufgabe:* Das Leben des Verliebten ist nicht mehr seins. Er hat nicht nur seine Grenzen aufgegeben. Er gehört dem anderen, wie der ihm. Der andere ist sein Selbst, genau gesagt sein ideales Selbst. So ausgeliefert ist auch der Sektenangehörige seinem Führer.
10. *Automatie:* Nahezu automatisch, fast wörtlich und meist deutlich für Freunde zu identifizieren, wiederholen Verliebte Auffassungen ihres Partners, die auch für sie zu Überzeugungen wurden. Ähnlich geben Sektenmitglieder Glaubenssätze wieder. Extrem ausgeprägt findet sich eine solche Automatie bei hypnotischen Aufträgen.
11. *Kindliche Regression:* Jedem erscheinen Verliebte wie fröhliche, unbeschwerte Kinder. Sie werden allerdings auch nicht immer ganz für voll genommen. Das selige Gepräge der Sektenkinder ist ebenso das Ergebnis der Regression, die zur Abgabe von Entscheidungen, Verantwortung und organisierenden Funktionen an den Herrn führte. Selbst die Sprache der Verliebten kann kindlicher werden – und erstaunlich erscheint einem manchmal die Unbefangenheit der Verliebten, sich voreinander kindlich zu geben.
12. *Außensteuerung:* Wie Kult und Führer der Sekte alle Lebensregeln liefern, lassen sich auch Verliebte durch ihren Partner steuern. Er kann im Extrem mit einem machen, was er will. »Werdet wie die Kinder«, fordert die Kirche auch zur Festigung ihres Führungsanspruches und nicht nur um des arglosen Vertrauens unter Menschen willen.
13. *Neue Innensteuerung:* Was einmal erlaubt oder nicht erlaubt war, hat in

der Beziehung der Verliebten seine Gültigkeit verloren. Insbesondere bei Jugendlichen scheint kaum ein Lebensereignis stärker zur Veränderung der Werte und Normen zu führen als eine Phase intensiver Verliebtheit. Entscheidend ist, daß während der Verliebtheit stärkste verinnerlichte Verhaltensnormen sich auflösen können und Verliebte oft rückblickend staunen, zu welcher Radikalität im Verhalten sie in der Lage waren.

14. *Aufgehen im anderen, totale Identität:* Die Selbstaufgabe der Partner in Sekten wie in der Verliebtheit führt bekanntlich nicht zu einem chaotischen Verlust der Identität. Vielmehr geht einer im anderen auf. Beide bilden eine neue, gleichsam höhere Einheit.

15. *Sinnerfüllung:* Die Verliebten fragen nicht mehr nach dem Sinn des Lebens. Ihr Wunsch, Teil von etwas Sinnvollem zu sein, ist in der neuen Gemeinsamkeit erfüllt. Ebenso empfinden Sektenmitglieder.

In der Verliebtheit, meinte Sigmund Freud[12], ist die direkte Sexualität in einem gewissen Maße gehemmt. Da sich der »Zwang zum Selbstzwang«[6], die Hemmung der Triebimpulse, erst in den letzten Jahrhunderten zur Selbstunterdrückung verschärfte, wäre eine Geschichte der Verliebtheit überaus aufschlußreich. Sie begänne dort, wo äußere Notwendigkeiten den sexuellen Wünschen keine direkte Befriedigung erlaubte. Wir sind heute gewohnt, im ödipalen Konflikt und im Überich schon frühzeitig energische Hindernisse einer großzügigen sexuellen Realisierung zu sehen. Aber auch diese beiden Barrieren sind historisch geprägt. Wer die Berichte von Norbert Elias[6] aus dem mittelalterlichen Alltag liest, wird gewahr, daß wir heute nicht einmal zu träumen wagen, was damals wie selbstverständlich ausgelebt wurde. Vermutlich liegt es an der ungeheuren Stabilität der Selbstkontrolle, die uns in Fleisch und Blut übergegangen ist, daß wir bereits bei ›Oben ohne‹ die Beherrschung kaum noch verlieren und selbst FKK-Strände eine friedliche Existenz ohne wilde Szenen erlauben. Das sind Merkmale unseres neuen Sektenparadieses. Wahrscheinlich ist es deswegen heute auch möglich, sich in die sexuellen Phantasien der Männer und Frauen zu vertiefen, den einzigen Bereich, in dem wir noch hoffen können, einigermaßen unverstellt zu erkennen, was Mann und Frau miteinander machen wollen.

Die sexuelle Hörigkeit – der Sektenursprung?

Die sexuellen Phantasien der Frauen und der Männer scheinen sich in ihrer tiefsten Schicht zu ergänzen. Es sieht so aus, als ob sich in ihnen Eigenschaften einer archaischen sexuellen Beziehung abbildeten, die man als sexuelle Hörigkeit bezeichnen kann.

Es gibt natürlich kaum ein Gebiet, das so schnell Widerstände mobilisiert und zu Verzerrungen führt, wie Ausführungen über unser sexuelles Erle-

ben. Es geht hier nicht um kühle, abstrakte Statistiken des menschlichen Sexualverhaltens, die auch heute noch von vielen als heiß empfunden werden, sondern um das, was wir im Innersten fühlen, was wir uns vorstellen, wenn wir wirklich sexuell sind. Schon hier aber können erste Zweifel aufkommen. Was soll »wirklich sexuell« heißen? Ich glaube, daß sexuelle Empfindungen und Vorstellungen außerordentlich stark geformt sind durch unsere soziokulturelle Geschichte und Situation. Sexualität ist aber auch so tief im körperlichen Bereich verankert, daß ich die These wage, es gebe zu dem biologisch begründeten und soziologisch organisierten Trieb doch ein *Grundmuster* an Empfindungen und Vorstellungen, das durch unterschiedliche soziale Situationen und durch die Fülle möglicher Partnerschaften mehr oder weniger stark variiert werde. Wenig Zweifel habe ich, daß unsere basalen sexuellen Gefühle und Vorstellungen die Urform einer Beziehung erkennen lassen. Kaum zu entscheiden ist es, ob es sich hier um die oft zitierte Urszene handelt, die lebensgeschichtlich ein Gemisch ist aus mehr oder weniger lückenhaft beobachteter Realität elterlichen Sexualverkehrs und kindlich unbeholfenen Phantasien, oder ob es nicht doch eine Bereitschaft gibt, sich den sexuellen Verkehr von Mann und Frau, d. h. von sich selbst und dem Partner bzw. der Partnerin, in einer Grundform vorzustellen. Auch Freud hielt die Urphantasien vorsichtig für phylogenetischen Besitz, für eine »Art von schwer bestimmbarem Wissen für etwas, wie eine Vorbereitung zum Verständnis«.[11] »Das Individuum greift in ihnen über sein eigenes Erleben hinaus in das Erleben der Vorzeit, wo sein eigenes Erleben allzu rudimentär geworden ist.«[10] Nun ist vielleicht eine Antwort auf diese Fragen nicht so wesentlich, da der biologische, psychologische und soziologische Bereich nur künstlich zu trennen sind und insgesamt eine durchgehende Struktur darstellen. Worauf es ankommt, ist die Grundform selbst, nicht ihre letzte Bedingung.

Die Phantasie, die hier gemeint ist, liegt sozusagen auf dem Boden aller Vorstellungen. Sie ist bar jeder nachträglichen Verfeinerung oder Zuordnung in moralische Kategorien. Es geht also nicht darum, daß etwa der Mann, der einst im Sexualleben als eigensüchtig, gefühllos und rücksichtslos galt und psychoanalytisch gesehen sehr verängstigt gewesen sein muß, sich heute sensibel und verletzlich zeigen kann und Zärtlichkeiten als Voraussetzung für eine erfüllte Sexualität ansieht. Es geht nicht darum, daß er immer noch dazu neigt, die Frauen in Madonnen und Huren zu gruppieren, oder um mit Theweleit[24] zu sprechen, weiße von roten Krankenschwestern trennt. Und es geht auch nicht um die neuentdeckten sexuellen Phantasien der Frauen mit ihrer erstaunlichen Liebe zum Detail.[13] Vielmehr ist das Ziel, eine dahinterliegende, oft verwischte und gar nicht sichtbare, meist überlagerte und verzerrte Grundstruktur der wirklich sinnlichen Beziehung zwischen Mann und Frau in der höchsten sexuellen Erregung zu finden. An

diese Grundvorstellung wären wir gebunden. Sie müßte uns beherrschen, wenn man ihr spontanes Auftauchen so nennen will, wie der Glaube Haupt und Glieder einer Sekte. Meines Erachtens ist diese Grundphantasie aus Abwehrgründen denunziert, als Abartigkeit isoliert und fixiert in der sexuellen Hörigkeit. Es scheint vieles dafür zu sprechen, daß diese Hörigkeit der Sektenbindung hochgradig ähnelt, sofern man die starke Bearbeitung, die Verstellung, d. h. meist die Unterdrückung der Sexualität in Sekten beachtet. In dieser Sicht wäre also die Sektenbeziehung zwischen Führer und Anhänger der sie begründenden ursprünglichen Sinnlichkeit beraubt. Sie wird verdrängt durch strenge Gebote und geradezu ruhelose Askeseübungen, wobei die Heftigkeit dieser Maßnahmen die Stärke der bekämpften sexuellen Aufladungen zeigen dürfte. Wo dann allerdings das Verdrängte wieder durch die Verdrängung dringt, zeigt sich der starke latent sexuelle Gehalt der Sektenbindung zwischen Herrn und Hörigen mehr als deutlich: Moshe David läßt die Kinder Gottes eine Art Prostitution betreiben, das »Flirty Fishing«, und zeigt sich gern mit einer Schar reizender Mädchen, die auf sein Geheiß nicht nur tief dekolletiert sind. Beim »Flirty Fishing« geht es weniger um das Geld, vielmehr geht es um den Gewinn eines Mitglieds, d. h. um die Herstellung einer Bindung zu »Onkel Mo«. Der ganze Beischlaf vollzieht sich im Namen des Herrn und damit unbewußt mit ihm. Jim Jones, der Führer der Volkstempelsekte, soll selbst in unersättlicher Gier sexuell mit seinen Anhängerinnen (und homosexuell mit Anhängern) verkehrt haben. Doch bietet die Bestrafung einer Romanze, die sich verbotenerweise zwischen einer Frau und einem Mann aus seiner Sekte entwickelt hatte, einen noch tieferen Einblick in die unbedingte sexuelle Bindung zwischen ihm und den Anhängern: die »treulose« Frau mußte öffentlich vor den Augen der Sekte mit einem Mann verkehren, den sie nicht ausstehen konnte.[25] In dieser Sühne ist sehr viel verdichtet: der erzwungene Beischlaf mit einem Verschmähten, der natürlich unbewußt Jim Jones selbst vertrat, die harte »Neutralisierung« der verbotenen Liebe durch einen widerlichen Verkehr, das mahnende Beispiel, aber auch die kaum versteckte Befriedigung der sexuellen und aggressiven Gier in der öffentlichen Schau usw. Alles aber diente der disziplinierenden Ausrichtung auf den Herrn oder – neutraler gesagt – der Wiederherstellung der sexuellen Grundbeziehung zu dem Führer, dieser Dualunion, die keine unkontrollierten Querverbindungen der Mitglieder untereinander duldet.
Abgesehen von diesen sehr speziellen Sektenbeispielen bietet auch das Christentum Einblick in die Bedeutung der Sexualität für die ausschließliche religiöse Bindung: So müssen Nonnen auf die Sexualität verzichten und bleiben eben damit die Bräute Jesu.
Doch zurück zu unserer Erkundung jener Grundvorstellung, die uns in der erregten Sexualität bestimmen soll. Wie immer, wenn es um innerseelische

Vorgänge geht, sind die Frauen den Männern weit voraus. So lassen sie auch ihre sexuelle Grundphantasie deutlicher sichtbar werden.
Das Gefühl, machtlos zu sein, sich auszuliefern, sich nicht wehren zu können, genießen Frauen am meisten. »Ich mag die Vorstellung, daß mir jemand die Kontrolle über mich selbst nimmt.« »Ich stelle mir vor, daß ich mit Gewalt genommen werde.«[13] Manchmal nennen das die Frauen Lust an der eigenen Ohnmacht. Die Vorstellung, nicht anders zu können, gehorchen zu müssen, entspricht der absoluten Bindung an einen Partner und gleicht der bedingungslosen Unterwerfung des sog. Abhängigen in der Sekte.
Nichts wäre aber falscher, als den Frauen anhand dieser Phantasien zu unterstellen, sie wären tatsächlich darauf aus, ›willenlose Geschöpfe zu sein, die vergewaltigt werden wollen‹. Obwohl der Satz selbst den Kurzschluß enthält, Willenlose wollten etwas, beunruhigt er vor allem die Frauen, die im Rahmen ihrer Emanzipation ein neues Selbstverständnis errungen haben. Diese Vergewaltigungswünsche sind m. E. eine weitgehende, sozusagen moderne Bearbeitung der Grundphantasie, in die zahllose Momente entstellend miteinfließen. Es scheint mir auch viel zu eng, darin nur masochistische Neigungen ausphantasiert zu sehen. Zwar mögen Bestrafungsbedürfnisse, Ängste vor der eigenen Gefühlsintensität und andere Momente eingefügt sein. Der wirkliche Hintergrund ist aber in etwas anderem zu sehen: mit ihrer Hingabephantasie gestalten die Frauen sehr aktiv eine Seite der sexuellen Urbeziehung. Phantasien sind stets Ausdruck eigener aktiver Gestaltung. In ihnen entwerfen die Frauen aber nicht nur ihre Rolle, sie entwickeln damit ebenso, ja unvermeidlich, die Rolle des Partners. Daß sie überwiegend – aber eben auch nicht immer – die sog. passive Rolle übernehmen, zeigt nur eine Bereitschaft an. Sicherlich ist sie biologisch, psychologisch und sozial bedingt und könnte im übrigen nicht zuletzt auch vom Empfangen abhängig sein. Bereitschaft zur Passivität heißt aber nicht Unfähigkeit zur Aktivität oder gar weniger aktive Beteiligung am Herstellen der ganzen sexuellen Beziehung. Die Frau trägt beide Seiten, d. h. die ganze Beziehung in sich. Sie gestaltet sie von sich aus mit der gleichen Intensität wie ein Partner, dem äußerlich betrachtet die aktive Rolle bleibt. Beide bedingen sich gegenseitig. Oder um es paradox zu sagen: Weiblichkeit und Männlichkeit lassen sich wechselseitig entstehen. Ohne die grundlegende Bisexualität des Menschen wären sie also undenkbar. Sie sind vom Wesen her Eigenschaften einer Beziehung und nicht eines isolierten Individuums. Frauen übernehmen in dieser sexuellen Beziehung den Aspekt der bedingungslosen Hingabe, der sich verfälscht, verzerrt, verfremdet und verängstigt als Vergewaltigung anzeigt, von dem Männer aber in gleicher Weise ergriffen werden müssen, wenn sie sich wirklich auf Sexualität einlassen. Ganz offensichtlich gibt es aber trotz der Tatsache, daß

Männer und Frauen die ganze sexuelle Beziehung mit beiden Rollen in sich tragen und erleben, in der bewußtwerdenden Phantasie eine bevorzugte Rollenverteilung.

Wenn Frauen die ohnmächtige Rolle in einer extrem ungleichgewichtigen Beziehung mit höchster sexueller Erregung genießen und sich die ausschließliche Bindung darin äußert, daß ihre Partner mit ihnen machen können, was sie (hier im Doppelsinn: die Männer und die Frauen) wollen, dann wäre nach entsprechenden sexuellen Phantasien bei den Männern zu fragen. Diese sind trotz inzwischen ebenfalls versuchter Erkundungen nicht so offen zu Tage gelegt wie die der Frauen. Aus Untersuchungen zu den Phantasien der Männer über die sexuelle Wunschpartnerin[21] und vor allem aus der intimen Kenntnis der sexuellen Männerphantasien, die langjährige psychoanalytische Behandlungen in ihrem ganzen Zusammenhang aufdekken können, enthüllt sich nun eine ergänzende, komplementäre männliche Rolle: sie wollen ganz über die Frau verfügen können. Sie wünschen sich die vollkommene Kontrolle, die totale Macht. Sie stellen sich Vergewaltigungen vermutlich ebenso oft wie die Frauen ihr Vergewaltigtwerden vor. Ihre Wunschvorstellung von der Partnerin lautet: »Sie würde alles tun, was ich will.« »Sie müßte eine schöne Sklavin sein.«[21] Sie sollte ihnen bedingungslos folgen.

Es wäre m. E. weit gefehlt, hierin die Klischeevorstellung des Machismo entdecken zu wollen, obwohl diese täuschend ähnlich klingt. Die Männer wollen auch wirklich ganz geliebt werden. Offensichtlich liegt auch nicht nur eine Angstbewältigung durch totale Kontrolle vor. Solche Deutungen lassen eher auf eine mißtrauische, zerbrochene und hingabeunfähige Einstellung des Deuters zur Sexualität schließen. Denn es geht etwa bei diesen phantasierten Vergewaltigungen nicht um einen kalten, äußeren, distanzierten Akt. Vielmehr handelt es sich ebenfalls um einen Versuch, eine Beziehung zu entwerfen die einen in ihrer Gewalt packt und deren Gewalt man auf diese Weise in Phantasiebilder umsetzt.

Wir würden uns völlig auf eine pathologisierende oder moralische Ebene einengen, wollten wir uns oder anderen Vorwürfe wegen dieses vermeintlichen Herrschaftsverhältnisses machen oder in ihm eine psychische bzw. soziale Störung diagnostizieren. Zur Grunderkenntnis dieser komplementären sexuellen Phantasien gehört die Tatsache, daß Frauen und Männer die Beziehung gemeinsam mit unterschiedlichen Schwerpunkten entwerfen und daß ihre Rollenvorstellungen in der sexuellen Ergriffenheit, nicht in der Unterdrückung ihren Boden haben. Eben deswegen können die Positionen auch ausgetauscht werden. In den sexuellen Phantasien der Frauen und Männer ist das durchaus, wenn auch nicht gleichgewichtig verteilt, zu beobachten; die tendenzielle Einseitigkeit dürfte im wesentlichen gesellschaftlich bedingt sein. Daran ist wieder zu sehen, wie schwer ursprüng-

liche psychische und gar biologisch beeinflußte Momente und soziale Faktoren auseinanderzuhalten sind. Wie erwähnt, hat die Antwort für unseren Zusammenhang auch keine entscheidende Bedeutung. Immerhin dürfte es einem wohl schwerfallen, die oft zum Vergleich herangezogene hypnotische Beziehung als Phänomen der Unterdrückung durch Herrschaft aufzufassen, obwohl sie natürlich auch einmal zum Instrument von Verbrechern gemacht werden kann.

Die Grundphantasie über die ›letzte‹ sexuelle Beziehungsform ist in jedem Falle eine Realitätsauffassung, die verbreitet, wenn auch verborgen ist. Sie beginnt uns mit der sexuellen Erregung zu beherrschen, wenn man sie nicht überhaupt mit ihr gleichsetzen muß. So wie wir in dieser Urphantasie gemeinsam eine sexuelle Hörigkeit untereinander inszenieren, sind wir aber auch dieser Auffassung selbst hörig. Sie zwingt sich auf. Die Bindung an sie ist so absolut wie die Bindung an einen Sektenglauben, wahrscheinlich sogar noch stärker. In der sexuellen Erregung an diese eher unbewußte als bewußte Vorstellung gebunden, sind wir die Gefangenen, die Isolierten, die wir sein wollen. Für eine Zeitspanne, die stets die Ewigkeit will und die oft auch so erlebt wird, sind wir im geschlossenen System einer passageren Sekte und erleben, wenn die Bedingungen günstig sind, eine Form von Rausch und Seligkeit. Alle Merkmale einer Sekte zeigen sich überdeutlich: die absolute Bindung, die extrem ungleichgewichtige Beziehung, die gleichermaßen von beiden hergestellt wird und austauschbar in ihren Rollen sein kann, die geschlossene Einheit, das Ineinanderaufgehen, die Sinnerfüllung. Ich halte die Parallelen nicht für zufällig. Sollten Sekten mehr oder weniger verzerrte Variationen dieses Themas sein? Für die Kollusionen liegt diese Annahme nahe. Dann aber würde der Glaube, der Entzücken wie Seligkeit macht und seine Anhänger entrückt, mit der sexuellen Erregung zusammenhängen. Mir ist gesagt worden, daß heutige Jesuiten Gott als extremes intensives Gefühl definieren.[16] Wäre dann gar auch unsere Realitätsauffassung, d. h. der profane Glaube moderner Sekten, ebenfalls sexuell bestimmt? Das geht sehr weit und kann gründlicheren Studien überlassen bleiben. Wenn man allerdings die Hypersexualität des Menschen[5] als gesichert gelten läßt, kann das kaum eine Überraschung sein.

Zu welcher Sekte gehört der Autor

Bin ich nun in eine Falle geraten? Ist hier nicht genau das geschehen, was Foucault in *Sexualität und Wahrheit*[9] zu durchleuchten beginnt – daß nämlich nicht nur die Unterdrückung der Sexualität, sondern auch die spezifische und gezielte Sexualisierung der feinen Strategie komplexer Machtverhältnisse entspricht? Wird hier nicht Sexualität zum Inbegriff der Existenz? Entsteht hier nicht die »strenge Monarchie des Sexus«? Empfin-

den wir nicht vor der vermeintlichen Allmacht des Sexus gerade so wie einst vor Gott? Bildet sich hier eine Pseudotheologie ab? Bin ich Opfer einer Machtapparatur geworden, die Sexualität als das suggeriert, was Halt, Sinn und Identität gibt und uns glauben läßt, daß es um unsere Befreiung ginge? Ist hier deswegen Sexualität so bedeutend dargestellt, bedeutender – wie Foucault sagt – als unsere Seele, wichtiger fast als unser Leben?
Gesetzt, es wäre so: Ich bliebe auch dann noch Sektenmitglied. Ich wäre abhängiger Anhänger einer Realitätsauffassung, die eine soziale Macht mit Hilfe einer biologischen Kraft über mich verfügt.
Wer will hier über die Realitäten entscheiden? Trifft Foucault mit seiner Realitätsauffassung die Realitäten oder ist er in Nachfolge christlicher Fleischgeißelung ein Triebgegner moderner Fassung? Sagt er vielleicht mit den komplexen Begriffen des heutigen Philosophen, was Hare-Krishna-Jünger entrüstet in die simple Formel faßten, Sexualität sei eine Hautkrankheit?[32] Sind wir biologistisch unter dem Druck sozialer Verhältnisse, soziologisch unter dem Druck biologischer Verhältnisse oder soziobiologisch? Jeder gehe in seine Sekte und suche zu antworten auf die Frage. »Was ereignet sich gegenwärtig, und wer sind wir, die wir vielleicht nichts anderes sind, als das, was sich gegenwärtig ereignet?«[9] Mit seiner Antwort bleibt er in seiner Sekte.

Literaturhinweis

1. Berger, Peter und Thomas Luckmann (1966, deutsch 1969): Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit. Frankfurt: Fischer
2. Buss, Hero (1978): Guayana: Das Paradies der Sekten. Stern Nr. 51: 240 f.
3. Conway, Flo and Jim Siegelman (1978): Snapping. America's epidemic of sudden personality change.
4. Dicks, Henry (1963, 1967): Material tensions. New York: Basic Books
5. Eibl-Eibesfeldt, J. (1967): Grundriß der vergleichenden Verhaltensforschung. München: Piper, S. 202
6. Elias, Norbert (1936, 1958): Der Prozeß der Zivilisation. Band 1 und 2. Frankfurt: Suhrkamp
7. Encyclopaedia Britannica (1975): Stichwort: sectarianism, Band IX Micropaedia
8. Erik H. Erikson (1950, deutsch 1965): Kindheit und Gesellschaft. Stuttgart: Klett
9. Foucault, Michel (1978): Sexualität und Wahrheit. Bd. 1. Frankfurt: Suhrkamp
10. Freud, Sigmund (1917): Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse, GW XI: 386. Frankfurt: Fischer
11. Freud, Sigmund (1918): Aus der Geschichte einer infantilen Neurose. GW XII: 156
12. Freud, Sigmund (1921): Massenpsychologie und Ichanalyse. GW XIII: 73 ff.
13. Friday, Nancy (1978): Die sexuellen Phantasien der Frauen. Bern und München: Scherz
14. Jones, Ernest (1927): The Early Development of Female Sexuality. Int. Journal of Psychoanalysis VIII.

15. Kohut, Heinz (1971, deutsch 1973): Narzißmus. Frankfurt: Suhrkamp
16. Lasègne, C. and J. Falret (1877): La folie à deux ou folie communiquée. Ann. Méd. Psychol., 18: 321
17. Lehmann, Heinz E. (1967): Unusual psychiatric disorders and atypical psychoses. In: A. M. Freedman and H. J. Kaplan (eds) (1967): Comprehensive Textbook of Psychiatry. Baltimore: Williams and Wilkins, S. 1150 ff.
18. Lenski, Gerhard (1973): Macht und Privileg. Eine Theorie der sozialen Schichtung. Frankfurt: Suhrkamp
19. Nietzsche, Friedrich (1889, 1955): Also sprach Zarathustra. Werke (Hg. Karl Schlechta). München: Hauser, Band 2, S. 275
20. Patzig, G. (1977): Über Normen und Wertvorstellungen für die Arbeit mit Gruppen. Gruppenpsychotherapie und Gruppendynamik 12, 3
21. Pietropinto, A. and Jacqueline Simenauer (1978): Abschied vom Mythos Mann. Frankfurt: Fischer Taschenbuch
22. Psychologie heute, Februar 1978
23. Sandler, Joseph, Christopher Dare and Alex Holder (1973): Die Grundbegriffe der psychoanalytischen Therapie. Stuttgart: Klett
24. Theweleit, Klaus (1978): Männerphantasien 1. Frankfurt: Roter Stern
25. Time Magazine (1978): Cover story: Nightmare in Jonestown. December 4, 1978: S. 8
26. Vandenberg, Joris (1974): mündliche Mitteilung
27. von Senden, M. (1932): Raum- und Gestaltauffassung bei operierten Blindgeborenen vor und nach der Operation. Leipzig: Barth
28. von Uexküll, Jakob und Georg Kriszat (1955): Streifzüge durch die Umwelten von Tieren und Menschen. Bedeutungslehre. Reinbek, Rowohlt rde 13
29. Wicker, Wolfgang und Uta Seibt (1977): Das Prinzip Eigennutz. Hamburg: Hoffmann und Campe
30. Willi, Jürg (1975): Die Zweierbeziehung. Reinbek: Rowohlt
31. Willi, Jürg (1978): Therapie der Zweierbeziehung. Reinbek: Rowohlt
32. Zander, Hans Conrad (1978): Krishnas närrische Mönche. Stern Nr. 52, 1978, S. 72

Karl Markus Michel
Jeder für sich

Sektiererisches über Individuum und Gemeinschaft

»Je mehr Sekten sind, desto weniger Gefahr ist von jeder einzelnen zu besorgen.« Voltaire, *Traité sur la tolérance*, 1763

Einmal Jonestown und zurück

Was irritiert uns eigentlich so an den Sekten, die rund um uns sprießen? Daß deren Mitglieder ihr eigenes Wollen und Denken, ihr Ich preisgeben? Wohl kaum. Denn das tut fast jeder. Man braucht nur die Zeitung aufzuschlagen, um schwarz umrahmt zu sehen, wer sich da wieder, bis vorgestern noch, rühmlich aufgeopfert hat: für den Beruf, die Firma, die Familie, den Verein, den Staat (etwas bescheidener gesagt: für die Karriere, den Bungalow, das Hobby und sonst was). Oder irritiert uns, daß jene Preisgabe so ostentativ geschieht, statt in den üblichen bürgerlichen Formen? Nun, ich glaube nicht, daß Jonestown ostentativer war als beispielsweise Langemarck, von minderen Demonstrationen der Selbstlosigkeit ganz zu schweigen. (Und einen adrett gekleideten, gescheitelten Moon-Jünger sympathischer zu finden als einen orange gewandeten, geschorenen Hare-Krishna-Jünger, liegt mir ebenfalls fern.) Oder stört uns, daß da einige Sonderlinge tatsächlich etwas glauben? Denn daß wir an dem, *was* sie glauben (und wir *nicht*), sei es nun Mo oder Moon oder Maharishi, fliegende Untertassen oder proletarische Revolutionen, ernsthaft Anstoß nehmen, ist wenig wahrscheinlich, jedenfalls im Umkreis der Universitäten: was wird da nicht alles – in Nachbarseminaren, versteht sich – an Unfug geglaubt und bewiesen und vertreten – wen störts? Aber daß jene *wirklich* glauben, was sie glauben – nein, auch das kann der Grund wohl nicht sein, denn eben das verlangen wir ja dauernd von den anderen, die nicht so redlich sind wie wir. Oder reizt uns, daß sie an so manches *nicht* glauben, woran *wir* glauben (etwa an den Wert von gutem Essen und bequemen Betten, das Recht auf ein eigenes Zimmer und eigenen Sinn)? Ich vermute, das kommt der Sache schon näher, hält aber auch nicht stand, weil wir sonst uns selbst bei manchen Gelegenheiten hassen müßten. Auch die Bereitschaft, sich ausbeuten zu lassen von ihren Häuptern oder Organisationen, kann nicht der Grund des Unmuts sein, denn solche Bereitschaft flößt uns ja sonst Sympathie wenn nicht gar Bewunderung für die Gebeutelten ein. Oder daß sie – in der Regel – systemfeindlich sind, eine quengelnde Minderheit? Aber was, zum Teufel oder Jones, triebe uns notorische Minderheit dazu, uns in diesem Falle eher mit

dem System, mit der Mehrheit zu identifizieren als mit jenen? Ein Bruderzwist? Im übrigen tun wirs ja nicht. Mal mich genommen: obwohl mir diese Sektierer, gleich welcher Couleur, herzlich zuwider sind, habe ich vor einiger Zeit, als ein Vereinsverbot drohte, den Aufruf »Hände weg von der KPD« brav unterschrieben, mit der – doppelzüngigen – Bemerkung zu dem Bittsteller, das sei eine schöne Parole, die müsse eigentlich jedweder gutheißen. Ich habe auch mit hämischem Vergnügen verfolgt, wie die pompöse Anklage des Staats(anwalts) gegen die Hare-Krishna-Leute vor einem Frankfurter Gericht mählich zusammenbrach, so daß fürs Urteil nur ein paar Verstöße und Ordnungswidrigkeiten übrigblieben: Vergnügen weniger aus Sympathie für den Schwachen als aus Genugtuung über die Blamage des Stärkeren, der sich hier als Supersekte erwies, aber seinen Anspruch, eine solche zu sein, gegenüber den kahlen Tänzern nicht durchsetzen konnte, ohne sein demokratisches Gesicht zu verlieren. Im Grunde erheben beide denselben Alleinvertretungsanspruch gegenüber ihren Herden, fordern Disziplin von ihnen, regeln ihr Leben und Sterben, definieren für sie den äußeren wie den inneren Feind, stellen sie unter Bekenntniszwang (sich »jederzeit« für XYZ einzusetzen) usw.
Sollte am Ende mein Widerwille gegen diese Sekten einen ähnlichen Grund haben wie der des Staates: Rivalität? Und zwar nicht, weil ich in der Sekte ein anderes Individuum sehe (das Konkurrenzverhältnis zwischen Individuen ist uns ja vertraut: uns »alten Sozialisationstypen«); sondern weil ich in der Sekte eine illegitime parasitäre Modalität des Individuum-Seins oder, umgekehrt, im Individuum einen anderen Modus des Sekte-Seins ahne. Ähnlich wie der Staat nicht die Nachbarstaaten, die ihm Freund oder Feind sind, vielmehr den Staat im Staat, die Sekte oder radikale Partei, als Parasiten empfindet, wären für mich dann nicht die anderen Individuen, sondern diese Sekten eine Provokation.

Ach wie gut, daß niemand weiß . . .

Ich kenne mich so einigermaßen, meine ich, und kenne auch einige andere Leute, mehr oder weniger intim. Außerdem kenne ich die einschlägigen anthropologischen, psychologischen, psychoanalytischen Theorien über Person und Persönlichkeit, empirisches und transzendentales Subjekt, Selbst und Selbstbewußtsein, personale und Ich-Identität und wie die Begriffe und Gegensatzpaare alle heißen mögen, die bald so, bald anders angewandt, abgegrenzt, aufgelistet werden, was mich hier nicht weiter bekümmern soll. Bekümmern (oder doch eher befriedigen) tut mich, daß diese schönen Theorien mein *Ich-bin* nicht ab- und noch weniger aufdekken, allenfalls für andere Personen stimmen mögen, von denen aber anzunehmen ist, daß sie ähnlich reagieren, wenn sie da von einem Ich lesen, das

nicht das ihre und ganz sicher auch nicht das des Verfassers ist. (Wenn, nach Adorno, ›du‹ sagen und ›ich‹ meinen eine der schlimmsten Beleidigungen ist, dann ist ›ich‹ sagen und ›du‹ meinen gewiß eine dicke Maquillage.) In meinem *Ich-bin* steckt so manches, was ich niemals einem anderen anvertrauen würde, jedenfalls nicht komplett, eher schon in Stücken: dem einen dies, dem anderen das; und selbst wenn einer, auf der Couch etwa, alles ausspucken sollte, was in ihm steckt, hätte er damit noch nicht verraten, wieso das alles Tag für Tag in eine, dieselbe Haut paßt (seine »Seelenhaut«, wie Nietzsche sagt) und eine gemeinhin funktionierende Identität ergibt. Allein schon das Katz-und-Maus-Spiel von Erinnern und Vergessen! Setzt z. B. – um eine im 18. Jahrhundert gern traktierte Streitfrage aufzugreifen – das Gedächtnis die Identität voraus oder die Identität das Gedächtnis? Das ist, wie bei Henne und Ei, eine Frage der Definition, also der Willkür, was aber heißt, daß das Problem bestehen bleibt. Durch die Einführung des Unbewußten, des Verdrängten in den psychologischen Code ist es nicht gelöst, eher kompliziert worden. Was ist früher: die Verdrängung oder die Identität (die Erinnerung)? Was prägt uns mehr? Nach heutiger Auffassung wohl die Verdrängung (oder der Wiederholungszwang), nach älterer eher die Erinnerung (oder das Wiederholte). Beides läuft auf das Grundproblem der Identität hinaus: Sichselbstgleichheit. Welche Tricks und Intrigen sich selbst gegenüber, welche Kosten fordert es doch, durch alle Entwicklungen und Wandlungen hindurch zu sagen »Ich bin ich«! Da muß dauernd irgend etwas abgespalten werden, als nicht (mehr) Ich; was nicht hindert, daß es später vielleicht mal wieder in Gnaden hereingeholt wird, auf Kosten anderer Ich-Anteile, auf die man bisher kühn gesetzt hatte. Man definiert und identifiziert sich ständig neu; nur durch Schwindel bleibt man sich treu, modisch gesagt: authentisch (»eigentlich war ich schon immer . . .«). Der Kern der Authentizität ist Selbstbetrug. Und es nützt uns wenig, hier zu unterscheiden zwischen dem, was man »für sich« und was man »für andere« ist. Denn letzteres muß man doch auch wieder »für sich« sein, d. h. sich integrieren, damit fertig werden, z. B. damit, daß man so manches vor den anderen verbirgt. Das braucht gar nichts Intimes zu sein, keine Schandtat oder Perversion. Schon ein banales Wort von gestern kann mir heute peinlich oder lästig sein. Dann steht man plötzlich vor einer Anhörungskommission oder einer anderen Instanz, die über »Erkenntnisse« verfügt, und bekommt seine wahre (aktenkundige) Identität um die Ohren geschlagen: das und das hast du gesagt, getan, das bist du! Bin ich das? Oder war ich das? Was aber ist dann dieses »ich«, das nicht mehr *Ich-bin* ist?
Ich weiß, das alles sind Gemeinplätze oder Scheinprobleme, weil nur semantische Komplikationen: wenn wir aufhören würden, ein Personalpronomen zu substantivieren, wenn wir überhaupt eine andere Sprache hätten . . . Gewiß. Aber dann hätten wir auch ein anderes Ich.

»... das persönliche Fürwort ›ich‹ existiert im Vietnamesischen gar nicht. ›Ich‹ bin ›Sklave‹, ›Kind‹, ›Körper‹, ›kleiner Bruder‹, ›großer Bruder‹, ›Meister‹ usw.; d. h. als was ich mich selber bezeichne, aber auch wie ich von anderen benannt werde, richtet sich nach der Art des Verhältnisses, in dem ich zu meinem Gesprächspartner stehe ...

Darüber hinaus ist im vietnamesischen Bewußtsein der Unterschied zwischen dem Ich und dem Anderen, zwischen Meinigkeit und Gehörigkeit, zwischen Autonomie und Heteronomie nicht klar vorgegeben ... Die ›Einheit‹ des Ich ... wird also von vornherein als ›zusammengefügt‹ (d. h. in gewissem Sinne ›gemacht‹, montiert), als nachträglich, sekundär und ›äußerlich‹ erfahren. Ein Zusammenbruch der Ich-Einheit und ein Verlust ihrer Autonomie wäre also für das ursprünglich polyzentrisch organisierte vietnamesische Bewußtsein nicht die gleiche Katastrophe wie für uns – es wäre in der Tat eine Rückkehr zu einem ursprünglichen Zustand ... Wo das Ich gar nicht als ›unantastbares‹ Privateigentum von Subjekten angesehen wird, über das die letzteren eine absolute und exklusive Verfügungsgewalt haben, kann es gar nicht zu ›schamlosen‹ Eingriffen und ›Einbrüchen‹ kommen ...

Das Bewußtsein einer absoluten Exklusivität des ›innersten‹ Ich-Bereiches ist also Vorbedingung für das Auftreten der genannten Formen von Ichstörungen, und ein solches Bewußtsein ist in Vietnam nicht zustandegekommen. Im Westen hat sich das Bewußtsein einer solchen Exklusivität des Ich seit der Formulierung des autonomen Gewissensbegriffs ... immer fester etabliert.«

(Erich Wulff, *Psychiatrie und Klassenkampf*, Frankfurt 1972, S. 74 f.)

In den Ichstörungen tritt es dann zutage: Einbrüche, Zusammenbrüche der ganzen, Identität genannten Herrlichkeit, es bleibt nichts – nichts jedenfalls, womit einer in unserer Gesellschaft noch als er selbst gelten könnte. Die peinlichen Reste werden eingesperrt, weggeschlossen. Es ist – damit endlich ausgesprochen werde, was im Vorangegangenen immer stillschweigend mitlief – es ist wie bei einer Sekte, von der auch nichts übrigbleibt, wenn ihre Identität zerbricht, und mag sie vorher auch noch so viele Elemente abgespalten, ausgewechselt, umgepolt haben. Beide, Individuum und Sekte, müssen, was immer das sein mag, »sich selbst gleich« sein, oder sie sind nichts. Als wäre dieses »sich selbst gleich« ein Pneuma oder Kharma, eine elektrische Ladung, ein genetischer Code.

Wer immer strebend sich bemüht ...

Bekannt ist das Phänomen der Diaspora-Starre: ethnische, religiöse oder sprachliche Minderheitengruppen werden – Inseln inmitten einer fremden, oft feindlichen Umwelt – traditionalistisch, immobil, können sich nicht mehr wandeln, weil sie sonst sich selbst, ihre Identität zu verlieren fürchten. Ähnlich müssen Sekten ihre Sichselbstgleichheit betonen, während die herrschende Religion, die Mehrheitsideologie, die Mehrheit überhaupt sich fast beliebig wandeln können, ohne Identitätsverlust befürchten zu müssen: niemand kann ihnen Identität abfordern (und wenn es doch einer tut, wird er damit zum Sektengründer). Andererseits ist eine Mehrheit immer schwerfälliger, sozusagen wabbeliger: da bewegt sich nicht alles zugleich und in eine Richtung, es sei denn, sie wird autoritär geführt (womit auch sie

wieder Sektencharakter bekommt). Die Sekte nämlich kann – jedenfalls in ihren Frühphasen, wenn der Stifter noch leibhaftig anwesend ist – von heut auf morgen eine andere Richtung einschlagen, allein durch den Ratschluß ihres Hauptes, sofern er von den Gliedern vollstreckt wird; tun sie es nicht, ist es nicht nur um das Haupt, sondern auch um sie, die Glieder, geschehn. Eben darin besteht wieder die Analogie zum Verhalten des Individuums: es soll sich selbst gleich, nämlich durch alle Wandlungen hindurch als dasselbe erkennbar sein (das ist der Preis seiner Anerkennung als Individuum), aber das impliziert schon, daß es sich auch entwickeln soll, sogar wandeln darf, falls diese Wandlung von oben, vom Haupt her geplant ist und dann den Gliedern (dem ganzen Verhalten der Person, ihren verschiedenen Rollen und Positionen) übermittelt wird. Versagen die Glieder den Dienst, kommt es zu einer Krise der Identität. (Aber auch hier tritt nicht alles ans Licht: das Haupt pfeift sich manchmal selbst zurück, wenn es klug ist.) Biographen und Romanciers legen größten Wert darauf, solche Wandlungen ihrer Helden gut zu motivieren als etwas, das sich von langer Hand her angebahnt hat, im Grunde fällig war, damit der Held »sich selbst treu« bleiben konnte. Erst recht legen Autobiographen Wert auf die Authentizität (die innere Notwendigkeit) all der Haken, die ihr Ich geschlagen.

Warum eigentlich? Warum soll einer immer derselbe sein, der Wirker des roten Fadens seiner Biographie? Das war nicht immer so (und ist natürlich auch heute nicht so, außer in der von der Gesellschaft einklagbaren Erwartung, daß es so sei). Noch im 17. Jahrhundert waren die Helden der frühen, noch gar nicht typisch bürgerlichen Romane, diese Picaros und Abenteurer zwar Ich-Sager, aber kaum als Identitäten zu bezeichnen, vielmehr in jeder Situation, bei jedem Glücks- und Reinfall ihres Lebens andere; Spieler wechselnder Rollen. Erst seit der Mitte des 18. Jahrhunderts setzt sich in Entwicklungsromanen, in Autobiographien und Lebensbeschreibungen das neue *principium individuationis* durch, wird von Philosophie, Psychologie, Pädagogik usw. propagiert: Ein Charakter bildet sich, wenn eine Reihe früher Einflüsse und Erfahrungen, als Prägungen verstanden, durch äußere Bedingungen und Wechselfälle des Lebens (in dem Strom der Welt, wie Goethe sagt, dem sich das Individuum allerdings aussetzen muß) sich verwandelt erhalten: »aufgehoben« werden. Sprünge, plötzliche Wechsel, rückgratlose Anpassungen sind illegitim, so im Lebens- wie im Tageslauf. Nur wenige Ausnahmen werden toleriert: unter Bedingungen der Verliebtheit und der Trauer darf man vorübergehend anders sein; unter denen der Trunkenheit oder der Erregung darf man mal kurz aus der Rolle fallen, »außer sich« sein, wenn man schnell wieder zurückkehrt. Alle anderen plötzlichen Wandlungen werden, wenn nicht durch physische Krankheit erklärbar, als psychische Störung definiert und sanktioniert.

Genau dieses aus der Psychiatrie bekannte »plötzlich ganz anders« findet

sich aber auch in einem Zusammenhang, den die Psychiatrie nicht so im Griff hat, wie sie gern möchte, der ihr sogar manchen Fall entzieht, um ihn auf eigene Faust zu betreuen: bei Übertritten, Konversionen, Erleuchtungen jeglicher Art, seit das Damaskuserlebnis (». . . erleuchtete ihn plötzlich ein Licht vom Himmel . . .«) aus Saulus einen Paulus machte. In den jüngsten Klagen über Sektenverfallenheit kehrt dieser Topos fast stereotyp wieder: Die Angehörigen können nicht verstehen, wieso plötzlich . . . Nehmen wir eine der vielen Dokumentationen und dort die Berichte von Eltern über ihre »Kinder Gottes«-Kinder:

Bericht 1: »Unsere Tochter A. hat sich 1977 der Jugendsekte ›Kinder Gottes‹ angeschlossen. Sie wurde in wenigen Stunden . . . zu einem Leben für Jesus bekehrt . . . Beunruhigt durch eine unwahrscheinliche Persönlichkeitsveränderung unserer Tochter . . .«
Bericht 2: ». . . mußten wir bereits eine völlige Veränderung in der bisherigen Haltung unserer Tochter feststellen . . . daß bereits nach diesen wenigen Tagen eine völlige Umkehrung ihrer bisherigen Ansichten, ihrer Weltanschauung, ihrer Handlungsweise etc. eingetreten war. War uns der Begriff und das Faktum der Gehirnwäsche selbstredend bekannt, so mußten wir doch zum ersten Mal selbst erleben, was Gehirnwäsche tatsächlich bedeutet. Eine geistige Identität mit der früheren Persönlichkeit war nicht gegeben . . .«
Bericht 3: »Nach vier Tagen ihrer Sektenzugehörigkeit sahen wir sie in einem Zustand geistiger und körperlicher Erschöpfung wieder . . . vollkommen geistesabwesend, in sich zusammengekauert, kaum fähig, sich eigenständig aufrecht halten zu können – weinend und Unverständliches lallend. Ein Trancezustand, aber wohl kaum Drogeneinwirkung. Wir mußten ohnmächtig zusehen, wie unsere Tochter ihrem sicheren psychischen und physischen Ruin entgegenschritt . . .«
Bericht 9: »Nach kurzer Zeit ging aber in meiner Tochter solch eine Bewußtseinsveränderung vor, daß sie ein völlig anderes Wesen wurde. Mit Erschrecken mußte ich feststellen, daß sie durch ewiges Bibelverslesen einer Gehirnwäsche unterzogen wurde, so daß sie heute so weit ist, für diese Sekte ihr Leben zu lassen (was von dieser auch erwartet wird). Ich sehe im Aufbau und Endziel dieser Sekte große Parallelen zur Terroristenvereinigung. Außerdem werden die Kinder zur Prostitution und Revolution (alles für Jesus) erzogen . . .«
Bericht 17: »Innerhalb kurzer Zeit wurde unser Sohn dazu gebracht, seinen Beruf und sein Elternhaus aufzugeben. Nach Aussagen ehemaliger Sektenmitglieder wurden sie dort in den ersten Wochen einer Gehirnwäsche unterzogen. Sie geben dabei ihr eigenes ›Ich‹ vollends auf. Ihre Persönlichkeit wird völlig verändert.«
Bericht 20: »Sie war plötzlich verwandelt, ganz anders . . . Unsere Tochter hatte einen völlig veränderten Gesichtsausdruck, ihr Wesen, ihre Stimme und ihre Sprechweise waren völlig verändert . . .«
(»Dokumentation über die Auswirkung der Jugendreligionen auf Jugendliche in Einzelfällen«, vorgelegt von der Aktion für geistige und psychische Freiheit, Bonn 1978, hektograph., S. 38 ff.)

Es scheint, als könne sich der Eintritt in eine Sekte kaum anders als im Modus des »plötzlich verändert« vollziehen. Anders gesehen: Wer sich plötzlich verändert, wird, wenn keine anderen Erklärungen zur Hand sind, als Sektenopfer stigmatisiert und kann sich nur schwer von dieser neuen »Identität« freimachen, da sie seine alte, die gesellschaftlich legitime, ausgeschaltet hat: seine Veränderung wird von den lieben Nächsten als körperli-

cher und geistiger Ruin erfahren, welche Zerstörung nur durch eine neue Sozialisation von Grund auf zu beheben ist: »Im vergangenen Jahr hat A. alle Phasen ihrer Entwicklung vom Kleinkind bis zum Erwachsenen neu durchlaufen müssen . . . Wir sind voller Hoffnung, daß alles wieder ganz in Ordnung kommt . . .« (ebd. S. 20).

High sein, frei sein . . .

Das Normale definiert sich durch das Abnorme, das (alltägliche) Richtige durch das (außergewöhnliche) Verkehrte. Wenn ein Individuum plötzlich ganz anders ist, müssen böse Mächte am Werk sein: eine Krankheit, eine Vergiftung (Drogen), eine Verhexung (Hypnose, Gehirnwäsche). Für den Betroffenen, der sich solchen Diagnosen ausgesetzt sieht, muß all dies Üble natürlich, schon aus Selbsterhaltungstrieb, zum Guten, Wahren, Richtigen schlechthin werden – man zwingt ihn fast in sein Bekehrtsein, das man verflucht. So stehen sich dann zwei Ordnungen gegenüber: das *principium individuationis* und das *principium congregationis;* personale Identität und Gruppen-(Sekten-)Identität. Ich will hier nicht das Normale problematisieren, sondern das Ausgefallene, Herausgefallene, Verstoßene: das Skandalon der plötzlichen Wandlung und Ich-Preisgabe. Warum ist es etwas so Ungewöhnliches, plötzlich anders zu sein? Warum hört man dann auf, Ich zu sein, eine *Person?* Und warum kann oder darf man nach solch einem Austritt nicht einfach wieder hereinkommen in sein altes Ich, seine Familie, seine soziale Identität, ohne sich demütigenden Prozeduren der Rehabilitation und Resozialisation zu unterwerfen?
Blicken wir auf die Anfänge der neuen, der bürgerlichen Identitätsdoktrin (vgl. dazu auch David J. Levita, *Der Begriff der Identität*, Frankfurt 1971). Noch im 17. Jahrhundert, bei Descartes und Malebranche etwa, ist das *Bewußtsein* keineswegs eindeutig an das Individuum gebunden; diese Verbindung wird eben erst hergestellt und ist bei Leibniz dann endgültig vollzogen (die Theorien jeweils nicht als »Widerspiegelungen«, sondern als »Projekte« betrachtet, die aber festen Grund unter den Füßen haben). Selbstbewußtsein wird jetzt zum zentralen Merkmal der Persönlichkeit:

»Das Wort *Person* bedeutet ein denkendes und einsehendes Seiendes, das der Vernunft und Reflexion fähig ist und das sich selbst als das *Selbst*, als etwas Selbiges betrachten kann, welches zu verschiedenen Zeiten und an verschiedenen Orten denkt. Das geschieht einzig durch das Empfinden, das es von seinen eigenen Handlungen hat. Diese Erkenntnis begleitet immer unsere Sinneswahrnehmungen und gegenwärtigen Rezeptionen . . .; dadurch ist jeder für sich selbst das, was er ›*ich selbst*‹ nennt . . . So liegt auch allein darin das, was die persönliche Identität ausmacht, oder das, was ein vernünftiges Seiendes immer dasselbe sein läßt. Soweit sich dieses *Bewußtsein* auf schon vergangene Handlungen oder Gedanken erstrecken kann, so weit erstreckt sich auch die Identität dieser Person, und das *Ich* ist jetzt dasselbe, das es damals war.« (Leibniz, *Philosophische Schriften*, Darmstadt 1959, III/1, S. 405)

Hier wird die Seele – gewissermaßen der Stoff, aus dem durch Reflexion und Erinnerung die Identität geformt wird – immer noch substantialistisch betrachtet, wie in der ganzen abendländischen Tradition. Deshalb braucht der Begriff der persönlichen Identität nicht mit der Forderung der aktiven moralischen Anstrengung verbunden zu werden: das Ich ist eher eine Chance der Moral (»Denn die Erinnerung oder die Kenntnis dieses *Ichs* befähigt zur Strafe oder Belohnung«, ebd. Bd. I, S. 155). Kurz: der Picaro wie der Hofmann des 17. Jahrhunderts konnte sich brüsten, eine Vielfalt von Rollen, ja »Personen«, in *einer* zu vereinigen; bald Schuft und bald Ehrenmann zu sein, ohne sich vor etwas anderem rechtfertigen zu müssen als den Anforderungen der jeweiligen Situation, die Lohn oder Strafe bot. Die später als »dédoublement de personalité« erfahrene Identitätsstörung wäre damals kaum als ungewöhnlich aufgefallen. – Noch ein Jahrhundert später definierte Kant: »Was sich der numerischen Identität seiner Selbst in verschiedenen Zeiten bewußt ist, ist sofern eine Person« (KdrV A 361), und er leitet davon, vom Ich-Sein im Anders-Sein, sogar die Würde des Menschen ab:

»Daß der Mensch in seiner Vorstellung das Ich haben kann, erhebt ihn unendlich über alle andere auf Erden lebende Wesen. Dadurch ist er eine *Person* und, vermöge der Einheit des Bewußtseins, bei allen Veränderungen, die ihm zustoßen mögen, eine und dieselbe Person, d. i. ein von *Sachen*, dergleichen die vernunftlosen Tiere sind, mit denen man nach Belieben schalten und walten kann, durch Rang und Würde ganz unterschiedenes Wesen; selbst wenn er das Ich noch nicht sagen kann . . .« (*Anthropologie* § 1)

Aber das letztere ist auch als Forderung gemeint, als *politischer* Anspruch, dem die empirischen Subjekte freilich erst noch gerecht werden müssen durch ihr Handeln und Verhalten: Identität muß erworben werden:

»Der Satz der Identität meiner Selbst bei allem Mannigfaltigen, dessen ich mir bewußt bin, ist ein eben sowohl in den Begriffen selbst liegender, mithin analytischer Satz; aber diese Identität des Subjekts, deren ich mir in allen seinen Vorstellungen bewußt werden kann, betrifft nicht die Anschauung desselben, dadurch es als Objekt gegeben ist, kann also auch nicht die Identität der Person bedeuten, wodurch das Bewußtsein der Identität seiner eigenen Substanz als denkenden Wesens in allem Wechsel der Zustände verstanden wird . . .« (KdRV B 409)

Die Identität, die ich mir als Person selbst zuschreibe, ist also nicht einfach eine Substanz oder Eigenschaft der Person, vielmehr eine Fiktion oder ein Projekt, aber ein imperativisches: eine von der Person geforderte Leistung, die sich nicht schon in der psychologischen, sondern erst in der moralischen Persönlichkeit erfüllt:

»Person ist dasjenige Subjekt, dessen Handlungen einer *Zurechnung* fähig sind. Die *moralische* Persönlichkeit ist also nichts anderes als die Freiheit eines vernünftigen Wesens unter moralischen Gesetzen (die psychologische aber bloß das Vermögen, sich seiner selbst in den verschiedenen Zuständen der Identität seines Daseins bewußt zu werden), woraus dann folgt, daß eine Person keinen anderen Gesetzen als denen, die sie (entweder allein oder wenigstens zugleich mit anderen) sich selbst gibt, unterworfen ist.« (*Metaphysik der Sitten*, Einl. IV)

Nur den eigenen Gesetzen unterworfen –: ein auf den ersten Blick anarchistischer, in Wahrheit aber rigoroser, eigentlich unerfüllbarer Persönlichkeitsbegriff, der auf den steilen Einleitungssatz der *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* hinausläuft: »Es ist überall nichts auf der Welt, ja überhaupt auch außer derselben zu denken möglich, was ohne Einschränkung für gut könnte gehalten werden, als allein ein *guter Wille*.« Wir sehen, der Spielraum der Identität schrumpft: die Person streckt sich, hoch hinauf, und unten wirds enger . . .

Zwischenakt: Einübung in den Ausbruch

SULEIKA Volk und Knecht und Überwinder
Sie gestehn, zu jeder Zeit:
Höchstes Glück der Erdenkinder
Sei nur die Persönlichkeit.

Jedes Leben sei zu führen,
Wenn man sich nicht selbst vermißt;
Alles könne man verlieren,
Wenn man bliebe was man ist.

HATEM Kann wohl sein! so wird gemeinet;
Doch ich bin auf andrer Spur:
Alles Erdenglück vereinet
Find ich in Suleika nur.

Wie sie sich an mich verschwendet,
Bin ich mir ein wertes Ich;
Hätte sie sich weggewendet,
Augenblicks verlör ich mich.

Nun mit Hatems wär's zu Ende;
Doch schon hab ich umgelost:
Ich verkörpre mich behende
In den Holden, den sie kost.

Wollte, wo nicht gar ein Rabbi,
Das will mir so recht nicht ein,
Doch Ferdusi, Motanabbi,
Allenfalls der Kaiser sein.

(Vgl. aber: Michael Lukas Moeller, »Zwei Personen – eine Sekte«, oben S. 1 ff.)

Und höret nur, wie bös er war

Woher kommt der moralische Rigorismus von Kants Persönlichkeitsbegriff? Ist er von metaphysischer Angst gejagt oder von irdischer Belohnung getrieben, die Kant doch beide brüsk ablehnt als Motive moralischen

Handelns? Und wie – wenn nicht wie eine radikale Sekte – könnte ein empirisches Subjekt aussehen, das danach lebt? Machen wir eine Probe (und halten dabei im Auge, daß Heine einmal Robbespierre als Verkörperung der »moralischen Persönlichkeit« Kants apostrophiert hat).

Im selben Jahr wie die *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* (1785) erschien der erste konsequente »psychologische Roman«, *Anton Raiser* von Karl Philipp Moritz, den man – oder eher »Mann« – noch heute nicht ohne Betroffenheit lesen kann bei auch nur entfernt vergleichbarer Herkunft und Sozialisation. Moritz beschreibt, gestützt auf eigene Tagebuchaufzeichnungen, die »innere Geschichte« des Anton Raiser, die also weitgehend die seine ist. Besonders der III. Teil, aus dem ich stellvertretend für die ganze Entwicklungsgeschichte, ein paar Passagen zitieren will, dürfte durchaus »authentisch« sein.

»Und dann schien ihm aus der ungeheuren Menschenmasse wieder eine so ungeheure unförmliche Seelenmasse zu entstehen – wo er immer nicht einsah, warum gerade so viel und nicht mehr und nicht weniger da wären, und weil die Zahl ins Unendliche fortzugehen schien, das Einzelne endlich fast so unbedeutend wie nichts wurde.

Diese Unbedeutsamkeit, dies Verlieren unter der Menge war es vorzüglich, was ihm oft sein Dasein lästig machte . . .

Es war eine naßkalte Luft und regnete und schneiete durcheinander – seine ganze Kleidung war durchnetzt. Plötzlich entstand in ihm das Gefühl, daß er sich selbst nicht entfliehen konnte . . .

Daß er einen Tag wie alle Tage mit sich aufstehen, mit sich schlafen gehen – bei jedem Schritte sein verhaßtes Selbst mit sich fortschleppen mußte. –

Sein Selbstbewußtsein mit dem Gefühl von Verächtlichkeit und Weggeworfenheit wurde ihm ebenso lästig wie sein Körper mit dem Gefühl von Nässe und Kälte; und er hätte diesen in dem Augenblick ebenso willig und gerne wie seine durchnetzten Kleider abgelegt – hätte ihm damals ein gewünschter Tod aus irgendeinem Winkel entgegengelächelt. –

Daß er nun unabänderlich er selbst sein mußte und kein anderer sein konnte; daß er in sich selbst eingeengt und eingebannt war – das brachte ihn nach und nach zu einem Grade der Verzweiflung, der ihn an das Ufer des Flusses führte . . .

. . . bis das Gefühl einer fieberhaften Kälte und das Klappern seiner Zähne ihn wieder zu sich selbst brachte und ihm zufälligerweise einfiel, daß er an dem Abend bei seinem Wirt, dem Fleischer, frische Wurst zu essen bekommen würde – und daß die Stube sehr warm geheizt sein würde. – Diese ganz sinnlichen und tierischen Vorstellungen frischten die Lebenslust in ihm aufs neue wieder an – er vergaß sich ganz als Mensch und kehrte in seinen Gesinnungen und Empfindungen als Tier wieder heim. –

Als Tier wünschte er fortzuleben, als Mensch war ihm jeder Augenblick der Fortdauer seines Daseins unerträglich gewesen . . .

. . . Nun fing er an, den Begriff des Individuums zu verfolgen . . . und da er nun endlich auf den höchsten Grad des Bestimmtseins von allen Seiten und des vollkommen sich selbst Gleichseins stieß – so war es ihm nach einigem Nachdenken, als ob er sich selbst entschwunden wäre – und sich erst in der Reihe seiner Erinnerungen an das Vergangene wieder suchen müßte. – Er fühlte, daß sich das Dasein nur an der Kette dieser ununterbrochenen Erinnerungen festhielt. – Die wahre Existenz schien ihm nur auf das eigentliche Individuum begrenzt zu sein – und außer einem ewig unveränderlichen, alles mit einem Blick umfassenden Wesen konnte er sich kein wahres Individuum denken. –

Am Ende seiner Untersuchungen dünkte ihm sein eigenes Dasein eine bloße Täuschung, eine abstrakte Idee – ein Zusammenfassen der Ähnlichkeiten, die jeder folgende Moment in seinem Leben mit dem entschwundenen hatte. – Durch diese Begriffe von seiner eigenen Eingeschränktheit veredelten sich seine Begriffe von der Gottheit – er fing an, nun in diesem großen Begriffe sein eigenes Dasein zu fühlen, das ihm ohnedem unter den Händen zu verschwinden, ohne Zweck, abgerissen und zerstückelt zu sein schien . . .«
(Karl Philipp Moritz, *Anton Raiser. Ein psychologischer Roman*, München 1961, S. 197 f., 201)

Wo das *principium individuationis* so strapaziert wird, daß Sichselbstgleichheit und Selbstauflösung fast eines sind, kann Identität eigentlich nur als eine das Selbst transzendierende Kategorie, als transzendentales Ego gedacht werden. Die idealistische deutsche Philosophie hat in der Tat diesen Denkweg beschritten, auf dem das Ich konsequent erst Fiktion und Postulat, dann Setzung und schließlich Gott wurde. Das impliziert aber, daß die unter solch einen transzendentalen Hut gebrachte psychologische Person, das empirische Subjekt, weniger »mit sich identisch«, weniger »autonomes Ich« ist als bei einem niedriger angesetzten Identitätsbegriff: sie ist – in mehr als metaphorischem Sinn – eine Sekte unter der Regie eines Oberhauptes oder im Banne der sie konstituierenden heiligen Texte, was sich je nach der in dieser Ein-Personen-Sekte herrschenden Observanz in einer sehr starren oder sehr labilen Ichstruktur manifestieren kann. Sektenhaft ist auch die – im Falle Anton Raisers besonders drastische – Angst davor, aus der eigenen Identitäts- oder besser Reflexions- und Gewissenshaut auszubrechen: einfach mal anders zu sein. Das erscheint als Selbstauslöschung, als Abfall von der eigenen Person – als Absinken ins Animalische. (Es wäre interessant, einmal die bürgerliche Angst vor *Vertierung* mit der hundert Jahre später einsetzenden, vom Marxismus strapazierten Angst vor *Verdinglichung* zusammenzubringen; das Bindeglied ist zweifellos die – nicht nur Kantsche – Bestimmung des Tieres als Sache, und der Bezugspunkt ist in beiden Fällen ein *idealistischer* Begriff der Person.)

Imitatio dei, bürgerlich

Die Geschichte des Anton Raiser bestätigt, daß extremer Individualismus und Sektenbindung zumindest genetisch zusammenfallen: Der Roman beginnt – in Analogie zu Moritz' eigener, pietistisch penetrierter Jugend – mit der Beschreibung einer um die mystischen Schriften der Madame Guion gescharten quietistischen Gemeinschaft, der Antons Vater beigetreten war (kaum anders übrigens, als sich heute ein Jüngling etwa den »Kindern Gottes« anschließt).

»Dieser, ohne eigentliche Erziehung aufgewachsen, hatte seine erste Frau sehr früh geheiratet, immer ein ziemlich wildes, herumirrendes Leben geführt, wohl zuweilen einige fromme Rührungen gehabt, aber nicht viel darauf geachtet. Bis er nach dem Tode seiner ersten Frau plötzlich (!) in sich geht, auf einmal tiefsinnig und, wie man sagt, ein ganz anderer Mensch

wird (!) und bei seinem Aufenthalte in Pyrmont . . . den Herrn von Fleischbein selber kennenlernte . . .« (S. 8)

»Der Herr von Fleischbein . . . wohnte hier von allen übrigen Einwohnern des Orts und ihrer Religion, Sitten und Gebräuchen ebenso abgesondert, wie sein Haus von den ihrigen durch eine hohe Mauer geschieden war, die es von allen Seiten umgab.

Dies Haus nun machte für sich eine kleine Republik aus, worin gewiß eine ganz andere Verfassung als rund umher im ganzen Land herrschte. Das ganze Hauswesen bis auf den geringsten Dienstboten bestand aus lauter solchen Personen, deren Bestreben nur dahin ging oder zu gehen schien, in ihr ›Nichts‹ (wie es die Mad. Guion nennt) wieder einzugehen, alle Leidenschaften zu ›ertöten‹ und alle ›Eigenheit‹ auszurotten.

Alle diese Personen mußten sich täglich einmal in einem großen Zimmer des Hauses zu einer Art von Gottesdienst versammeln, den der Herr von Fleischbein selbst eingerichtet hatte und welcher darin bestand, daß sie sich alle um einen Tisch setzten und mit geschlossenen Augen, den Kopf auf den Tisch gelegt, eine halbe Stunde warteten, ob sie etwa die Stimme Gottes oder das ›innre Wort‹ in sich vernehmen würden. Wer dann etwas vernahm, der machte es den übrigen bekannt . . .

Alles bis auf die kleinsten häuslichen Beschäftigungen hatte in diesem Hause ein ernstes, strenges und feierliches Ansehn. In allen Mienen glaubte man ›Ertötung‹ und ›Verleugnung‹ und in allen Handlungen ›Ausgehen aus sich selbst‹ und ›Eingehen ins Nichts‹ zu lesen . . .

Die Lehren, welche in diesen Schriften enthalten sind, betreffen größtenteils jenes schon erwähnte völlige Ausgehen aus sich selbst und Eingehen in ein seliges Nichts, jene gänzliche Ertötung aller sogenannten ›Eigenheit‹ oder ›Eigenliebe‹ und eine völlig uninteressierte Liebe zu Gott, worin sich auch kein Fünkchen Selbstliebe mehr mischen darf, wenn sie rein sein soll, woraus denn am Ende eine vollkommene, selige ›Ruhe‹ entsteht, die das höchste Ziel aller dieser Bestrebungen ist . . . (S. 6 f.)

Das war nicht in der gelobten Zeit von Maharishi Mahesh Yogi und der »Transzendentalen Meditation«, sondern gut 200 Jahre früher, mitten im sog. Zeitalter der Vernunft, als die Vernunft noch etwas Progressives war und eben darum oft auch irrational, versponnen, mystisch. Es wimmelte damals nur so von Sekten: Pietisten, Quietisten, Illuminaten, Rosenkreuzer, Templer, Freimaurer und andere »Erleuchtete«, alle in mehreren Schattierungen vertreten und in Tausenden von Zirkeln, Konventikeln, Logen darum bemüht, sich von der Umwelt und voneinander abzugrenzen, sich auszudehnen oder einzuschließen. Aber im Grunde – »Je mehr Sekten sind, desto weniger Gefahr ist von jeder einzelnen zu besorgen«, erklärte Voltaire zu jener Zeit – war dieser Boom schon ein End- und Verfallsstadium: die militante Zeit der Sekten, der Glaubenskriege, Pogrome, Vertreibungen war vorbei. Und ein paar Jahrzehnte später, zu Beginn des 19. Jahrhunderts, war der ganze Spuk verflogen. Die Sekten hatten ihre Aufgabe erfüllt: durch die ihren Mitgliedern auferlegte Disziplin der ständigen Selbstbeobachtung, Selbsterkenntnis, Selbstfindung (denn wie anders könnte man meditativ *sich selbst verleugnen*?) als Schule der Individuation, der Identitätsfindung zu dienen. Das bürgerliche Individuum ging reif aus der Sekte hervor – und blieb eine. (Selbstverständlich war in jener Zeit nicht *jeder* in einer Sekte; aber es hat auch nicht *jeder* dem Führer in die Augen geschaut, und trotzdem *spürten* es alle. Es gibt das soziale Phänomen der

Ansteckung jenseits aller Propaganda. »Denn die Menschen glauben an die Wahrheit dessen, was ersichtlich stark geglaubt wird.« Nietzsche.)
Es gab zwar weiterhin zahllose Sekten, aber sie machten keinen Staat mehr, nicht länger Geschichte, sammelten eher die von der geschichtlichen Entwicklung Überholten, die Zukurzgekommenen ein, denen sie als »Freizeit«-Sekten Kompensationen boten, anstatt wie früher den ganzen Menschen zu erfassen, zu prägen, zu verzehren. Sektenmitglieder, soweit sie überhaupt als solche auffielen (zumeist fand das Sektenleben in Hinterhäusern statt), galten von nun an als harmlose Sonderlinge, Spinner, arme Schweine, oder aber als gefährliche Fanatiker.

Jeder für sich und Gott gegen alle

Meine These von der Funktion der Sekten als Schulen der Identität steht quer zu den gängigen Erklärungen des Sektenwesens im 18. Jahrhundert: etwa als Reaktion auf die »platte« Rationalität der Epoche, die emotionale Bedürfnisse unbefriedigt ließ – als wäre, zumal in Deutschland, die Vernunft damals schon ein Gemeinplatz gewesen; oder als Reaktion auf die vom Kapitalismus betriebene Vereinzelung der Individuen und Versachlichung aller menschlichen Beziehungen – als wäre, zumal in Deutschland, der Kapitalismus damals schon eine herrschende Formation gewesen: er war vielmehr kaum in Ansätzen zu finden. (Wenn der »Geist des Kapitalismus« seiner ökonmischen Basis so weit hätte vorauseilen können, dann wäre er – weiß Gott oder Marx – selbst ein Produkt des Idealismus! Vielleicht wurde aber das »kapitalistische« Konkurrenzverhalten in Konventikeln oder im stillen Kämmerlein eingeübt: als Wettstreit um die Gnade Gottes, um dann erst auf dem Markt sich zu bewähren; die ursprünglichste Akkumulation jedenfalls betraf das psychische Kapital.) Außerdem erklären solche Erklärungen nicht das Verschwinden der Sekten im 19. Jahrhundert, als die angeblichen Gründe für ihre Blüte im 18. erst voll entwickelt waren. Eher schon läßt sich die Proliferation der Sekten mit dem von Norbert Elias beschriebenen »Prozeß der Zivilisation« erklären, der zur Isolierung der Individuen voneinander führte, weil sie (oder so daß sie?) einander nicht mehr riechen konnten: dann wäre die Wärme der Brüdergemeinde oder der Hermetismus der Loge eine Kompensation für die Affektunterdrückung, die jener Distanzierungsprozeß erforderte, solange er noch nicht von den Individuen verinnerlicht, kraft Sozialisation zur zweiten Natur geworden war.
Offensichtlich traten die damaligen Sekten in eine Lücke, die entstanden war durch die (allerdings ökonomisch, wenn auch nur marginal kapitalistisch bedingte) Auflösung der alten feudalen Strukturen und anderer vorkapitalistischer sozialer Bindungen, zumal der Produktions- und Kon-

sumtionseinheit des »Ganzen Hauses«, das in der Regel drei Generationen, etliche Anverwandte und das gesamte Gesinde umfaßte. (Der Herr von Fleischbein im *Anton Raiser* sucht in seinem von hohen Mauern umgebenen Haus eine solche Gemeinschaft zu restituieren, eine »kleine Republik für sich«.) Die Sekten dienten als Krücken, als Schrittmacher für die immer mehr vereinzelten, sich als gleiche und füreinander gleich-gültige erfahrenden Individuen, und sie erfüllten diese säkulare politische Funktion gerade durch ihre *religiöse*, aber antikirchliche Orientierung jener Einzelnen auf ein Jenseitiges: auf das Allgemeine.

Das Allgemeine – Gott genannt; oder Geist, Vernunft, Natur; auch Republik, Nation, Staat –: das aus seinen alten sozialen Bindungen freigesetzte, »autonom« gewordene Individuum steht diesem Allgemeinen gegenüber, dessen Teil und Gegenteil es ist. Es braucht keine Mittler mehr, seien sie kirchlicher oder politischer Art, sondern will *unmittelbar* mit Gott kommunizieren, an Vernunft und Moral teilhaben, das Wohl der Republik fördern.

»Man sagt, die Freidenker wären gefährlich, weil sie eine Sekte ausmachten. Das ist vollends ungereimt. Sie können keine Sekte ausmachen, denn ihr erster Grundsatz ist: *Jeder muß Freiheit haben, zu denken und sich zu einer Meinung zu bekennen, zu welcher er nur will . . .*«

»Das allgemeine Interesse der Menschheit, das jedem edlen Menschen besonders am Herzen liegen muß, verlangt die Freiheit der Meinungen, des Gewissens, der Gottesverehrung. Sie ist das einzige Mittel, echte brüderliche Gesinnung unter den Menschen herrschend zu machen . . . und dahin zu gelangen, daß man bei allen diesen Dingen, die auf's genaueste mit der Moral verflochten sind, die Wahrheit ausfindig und jedem Verstande einleuchtend mache . . .« (Condorcet, Vorbericht zu Voltaires *Traité sur la tolérance*, 1784)

»Wir leben heute nicht mehr in einer Zeit, in der es innerhalb des Staates mächtige Gruppen und Klassen gibt, die Machtverbindungen sind verschwunden. Solange sie bestanden, war ein bewaffneter Despotismus nötig, um sie niederzuhalten, jetzt dagegen steht der Einzelne, isoliert durch die allgemeine Gleichheit, der einheitlichen Gesamtheit gegenüber und man braucht sehr wenig Machtmittel, um ihn zum Gehorsam zu zwingen . . .« (Condorcet, Konventsrede »De la République«, 12. 7. 1791)

Das hier benannte Problem der Versöhnung von Eigennutz und Gemeinwohl stand seit der Mitte des Jahrhunderts im Zentrum der philosophisch-politischen Diskussion:

»Ich sage, daß alle Menschen nur nach Glück streben; daß man sie von diesem Streben nicht abbringen kann; daß es unnütz wäre, dies zu versuchen, und gefährlich, es mit Erfolg zu tun; daß man daher die Menschen nur glücklich machen kann, wenn man das persönliche Interesse mit dem allgemeinen Interesse vereint. Wenn dieser Grundsatz feststeht, dann ist klar, daß die Moral nur eine eitle Wissenschaft ist, wenn man sie nicht mit der Politik und der Gesetzgebung zusammenbringt.« (Helvétius, *De l'esprit*, zit. nach: Helvétius, *Vom Menschen, seinen geistigen Fähigkeiten und seiner Erziehung*, Frankfurt 1972, S. 18)

Solche Gedanken wurden 1759 noch verbrannt, aber 30 Jahre später durch die Französische Revolution sanktioniert. Rousseau vor allem hatte der Nationalversammlung von 1789 die Stichworte geliefert: »Jeder bringt seine Person und seine gesamte Macht in die Gemeinschaft ein und unterwirft sie

dem gemeinen Willen« (*Contrat social* I/4). Dieser, der Gemeinwille, ist der Souverän. Wenn er zustande kommt, wenn also der Souverän handelnd eingreift, dann ist der Beweis geliefert, daß die Bürger der betreffenden Ansicht sind. In der von Rousseaus Argumentation beeinflußten Deklaration der Menschenrechte von 1789 ist tatsächlich ein Gegensatz zwischen Einzelnen, Volk und Herrscher nicht vorgesehen: diese drei Mächte sollen eins sein, sollen aufgehen in der Nation. Daraus folgt aber (nicht nur bei Rousseau), daß die Bürger kein Recht auf eine Sphäre freier Betätigung gegenüber dem Staat besitzen. Hegel sieht die Dialektik dieser glücklichen Vermittlung von Einzelnem und Allgemeinem sehr scharf, sehr schwarz:

»Hiermit ist der Geist als *absolute Freiheit* vorhanden . . .; die Welt ist ihm schlechthin sein Wille, und dieser ist allgemeiner Wille. Und zwar ist er nicht der leere Gedanke des Willens, der in stillschweigende oder repräsentierte Einwilligung gesetzt wird, sondern reell allgemeiner Wille aller *Einzelnen* als solcher . . .

In dieser absoluten Freiheit sind also alle Stände, welche die geistigen Wesen sind, worein sich das Ganze gliedert, getilgt; das einzelne Bewußtsein, das einem solchen Gliede angehörte und in ihm wollte und vollbrachte, hat seine Schranken aufgehoben; sein Zweck ist der allgemeine Zweck, seine Sprache das allgemeine Gesetz, sein Werk das allgemeine Werk . . .

Wie in diesem *allgemeinen Werke* der absoluten Freiheit als daseiender Substanz sich das einzelne Selbstbewußtsein nicht findet, ebensowenig in eigentlichen Taten und *individuellen* Handlungen ihres Willens. Daß das Allgemeine zu einer Tat komme, muß es sich in das Eins der Individualität zusammennehmen und ein einzelnes Selbstbewußtsein an die Spitze stellen . . . Kein positives Werk noch Tat kann also die allgemeine Freiheit hervorbringen; es bleibt ihr nur das *negative Tun;* sie ist nur die *Furie* des Verschwindens.«

(Hegel, *Phänomenologie des Geistes,* Werke Bd. 3, Frankfurt 1970, S. 432 ff.)

Mit anderen Worten: der glücklichste Moment der neueren Geschichte, die Französische Revolution, war auch die Geburtsstunde einer neuen, finsteren, wuchernden Sekte: des Nationalstaates – der den unter seinen Fittichen der Freiheit lebenden Individuen nur darum nicht als kriminelle Vereinigung erscheint, weil sie seine Nutznießer sind: er garantiert ihnen – außer manchem anderen – ihre Identität; er ist das politische, bisweilen auch das moralische oder gar mystische Allgemeine, auf das sie bezogen sind, aus dessen höherem Recht sie das ihre ziehen.

Exkurs: Modell Deutschland

Als Madame de Staël in den ersten Jahren des 19. Jahrhunderts nach Deutschland kam, machte sie, die deutschen mit den französischen Zuständen vergleichend, einige Beobachtungen, die in mancher Hinsicht noch heute nicht überholt sind (*Über Deutschland,* Stuttgart 1962). Zunächst erkannte sie früher als jeder andere Kritiker, daß die politischen Institutionen und die Regierung Deutschlands fast »in direktem Gegensatz zu der philosophischen Aufklärung der Deutschen« stünden: »Daher kommt es denn, daß sie die größte Gedankenkühnheit mit dem untertänigsten Cha-

rakter vereinen« (S. 67). Das »Allgemeine« der deutschen Gebildeten blieb viel abstrakter als das der französischen Bürger: es konnte sich nicht in einem Nationalstaat verkörpern, sondern nur im Reich Gottes oder der Ideen, also in einem *inneren* Reich. »Die Bürger dieser idealen Republik, zum größten Teil jeder Beziehung zu Staats- und Privatgeschäften ledig, arbeiten im Verborgenen wie Bergleute und . . . beuten im Stillen die geistigen Reichtümer des Menschengeschlechts aus« (S. 114). Während sie nun in diesem Bereiche keinerlei Fessel dulden, überlassen sie »ziemlich gern . . . den irdischen Machthabern die ganze Wirklichkeit des Lebens. Diese Wirklichkeit, die sie so gern gering schätzen, findet jedoch Besitzer, die dann Störung und Zwang selbst im Reich der Phantasie verbreiten« (S. 67). Das verstärkt nur wieder die Diskrepanz zwischen Geist und Charakter: »der eine duldet keine Schranken, der andere fügt sich jedem Joch; der eine ist äußerst tatkräftig, der andere äußerst schwach«.
Diese Schere zwischen Geist und Charakter hat einiges mit der oben getroffenen Unterscheidung von transzendentaler und persönlicher Identität gemein; die Kluft zwischen beiden folgt zweifellos aus der politisch und ökonomisch tristen Lage des damaligen Deutschland: nur in einem *freien* und *mächtigen* Reich, argumentiert Germaine de Staël, kann sich die »Vollkraft der Handlung« und damit persönlicher (politischer) Charakter entwickeln. Entsprechend hatten auch die religiösen und philosophischen Ideen in Deutschland nicht die geringste Beziehung zu den politischen Angelegenheiten: es entstanden Sekten, nicht Parteien.

»Der Sektengeist und der Parteigeist sind in vielen Beziehungen voneinander verschieden. Der Parteigeist stellt namentlich das Hervorstechende an den Meinungen ins Licht, um sie der großen Menge verständlich zu machen, während der Sektengeist, besonders in Deutschland, immer zu dem Abstrakteren neigt . . . Der Parteigeist macht in den Menschen gewisse gemeinsame Leidenschaften rege, die dann die einzelnen zur Masse vereinen. Die Deutschen aber zerlegen alles durch Auseinandersetzung, Scheidung und Erläuterung in zahllose Unterabteilungen. Sie besitzen eine philosophische Aufrichtigkeit, die ungemein zum Aufsuchen der Wahrheit geeignet ist, bei der Kunst, dieselbe zur Tat zu machen, aber nicht verwendet werden kann. Der Sektengeist will überzeugen, der Parteigeist vereinen. Der Sektengeist streitet über Ideen, der Parteigeist strebt nach Einfluß auf die Menschen . . . Die Autorität, welcher Art sie auch immer sein mag, hat vom Sektengeist beinahe nichts zu fürchten: man befriedigt ihn, inden man dem Gedanken Spielraum läßt . . .« (S. 372 f.)

Die Folgen sind bekannt. Sie waren besonders kraß, wenn sich der deutsche Untertanengeist (die potente Kehrseite der eher defizienten Gedankenkühnheit) mit dem deutschen Sektengeist verbündete in der Vollstreckung einer von oben – als allgemeine – verordneten Idee, die sich fast immer gegen eine Minderheit, einen »inneren Feind« wandte; das jüngste Beispiel ist der »Deutsche Herbst« 1977. Diese Praxis bewährt sich auf nationaler Ebene wie auf der von sozialen Gruppen oder politischen Grüppchen, etwa auch in dem Gruppen- und Sektendickicht der linken *scene* der 70er Jahre:

»*Sie sind desto stärker, je schwächer sie sind.* Diese absurde Behauptung beschreibt exakt einen Tatbestand, dessen scheinbarer Widersinn System hat: 1. der unter den Gruppen ausgetragene Konkurrenzkampf wird nicht um die Zahl der Mitglieder geführt, auch nicht um irgendwelche Prämien oder Punkte, die sich einsammeln ließen: es geht nicht um *Kumulation*, sondern um *Selektion*, der Maßstab ist der Grad an ›Radikalität‹ . . . Ausgeschieden werden müssen alle Weichlinge, Abweichlinge, weil sie die ›radikale‹ Orientierung der Gruppe beeinträchtigen, ihre Identität schwächen. 2. Dieser Wettkampf wird, seiner Definition gemäß, weniger *zwischen* den Gruppen als *innerhalb* der Gruppen entschieden; daher ihre ständigen Spaltungen und Reinigungen. Erst wenn man Gewißheit hat, daß kein schwaches Glied mehr in der Kette ist, weiß man sich sicher und stark, und diese Gewißheit hat man erst, wenn die Kette kurzgeschlossen ist. Die letzte Konsequenz wäre die Einglied-Kette, also die Selbstaufhebung der Kette durch die Verwirklichung ihrer Idee. Es gibt in der Tat einen Trend in dieser Richtung . . .« (Matthis Dienstag, »Provinz aus dem Kopf«, in: *Autonomie oder Getto? Kontroversen über die Alternativbewegung*, Frankfurt 1978, S. 168 f.)

Zwischen Mehrheits-Sekte und Einperson-Sekte gespannt, werden die Fäden der deutschen Politik zu einem Netz, für dessen Entwirrung – immer mal wieder – nur eine starke Hand zu garantieren scheint.

Wo zwei oder drei versammelt sind . . .

Das Individuum, das ohne gesellschaftliche Vermittlungen dem Allgemeinen (Staat oder Gott oder Idee) gegenübersteht, ist – so sollte man meinen – hoch-identifiziert: ein einmaliges, unverwechselbares Wesen, vor dem das vage Allgemeine verblaßt. In Wahrheit ist es umgekehrt. Das »autonome« Individuum ist zwar der zentrale *Mythos* der bürgerlichen Gesellschaft, d. h. eine gesellschaftliche Fiktion, dank derer die Rechnung aufgeht, das System funktioniert, weil alle darauf setzen, daß es so sei, und mancherlei öffentliche Rituale und Beschwörungen diese Setzung bestärken; aber das gilt nur für das Prinzip (und für die Statistik), also für das Individuum »an sich«, nicht für das konkrete einzelne: *diese* Person. Die ist dem Allgemeinen gegenüber ein Nichts.

»Das Höchste des Menschen ist, Person zu sein, aber trotzdem ist die Abstraktion Person schon im Ausdruck etwas Verächtliches . . . Als diese Person weiß ich mich frei in mir selbst und kann von allem abstrahieren, da nichts vor mir als die reine Persönlichkeit steht, und doch bin ich als Dieser ein ganz Bestimmtes: so alt, so groß, in diesem Raum, und was alles für Partikularitäten noch sein mögen. Die Person ist also in einem das Hohe und das ganz Niedrige, es liegt in ihr diese Einheit des Unendlichen und schlechthin Endlichen . . .« (Hegel, *Rechtsphilosophie*, § 37 Zusatz)

Auf dieses schlechthin endliche Individuum kommt es dem Allgemeinen im Ernst nicht an. Zugegeben: im konkreten Lebenszusammenhang geht es etwas milder zu, weil es da immer noch eine Reihe sozialer Bindungen gibt, Familie, Betrieb, Verein, Partei usw., die dem Einzelnen tatsächlich oft mehr »Identität« verleihen, als seine Einmaligkeit es tut, ihn jedenfalls für die Umwelt stärker »identifizieren«: X ist Mitglied von . . ., Y gehört zu . . ., Z kommt aus . . . (Wenn es gar eine radikale Minderheit oder Sekte

ist, der einer angehört, ist diese »Identität« ihm wie angewachsen: sie wird zum Stigma.) Nur wer tatsächlich nirgends »drin« ist, aus allen sonstigen Bindungen rausfällt, erfüllt die Bedingung der schieren Sichselbstgleichheit – als Sozialfall. Dahin aber geht der Trend. Der Staat tritt immer mehr an die Stelle der alten sozialen Strukturen, als Fürsorge- und Kontrollstaat, und damit wird auch sein Identitätsanspruch und Legitimationsbedarf immer größer: »*Legitimität* meint die Formel der moralischen, ideologischen oder weltanschaulichen Identität und Selbstdarstellung staatlicher Ordnung. Seitdem es geschriebene Verfassungen gibt, sucht der Verfassungsgeber seine Identität durch feierliche Erklärungen, wie Anrufung Gottes, moralische, weltanschauliche oder ideologische Formeln zu sanktionieren und in Präambeln schreibfest zu machen« (Carl Schmitt, »Die legale Weltrevolution«, in: *Der Staat* 17/1978, S. 323). Der Staat wird damit potentiell zur Sekte, die auf ihre Identität und Einmaligkeit pocht, ihre »Verfassungsordnung als werthaft (begreift) und nicht nur als eine von mehreren gleichwertigen Organisationsformen«, – was dazu führt, daß er »auf politische Straftaten vehementer reagiert als auf andere«, weil er »bei der Verfolgung solcher Taten selbst Partei ist« (Gerald Grünwald, »Aspekte der Bewertung politischer Straftaten«, in: *Politisch motivierte Kriminalität – echte Kriminalität?*, Basel 1978, S. 33, 36). Schon Nietzsche betonte, im Blick auf die Entrüstung seiner Zeit über die einstigen Ketzerverfolgungen: »Auch bei uns werden politische Sektierer hart und grausam behandelt, aber weil man an die Notwendigkeit des Staates zu glauben gelernt hat, so empfindet man hier die Grausamkeit nicht so sehr wie dort, wo wir die Anschauungen verwerfen« (*Menschliches, Allzumenschliches* I/101). Immerhin waren in Deutschland bis 1933 »Überzeugungstäter« noch privilegiert gegenüber »gewöhnlichen« Kriminellen. Heute sind sie negativ privilegiert. So fiel etwa in dem Urteil des Landgerichts München I vom 1. 3. 74 gegen Rolf Pohle »seine Bereitschaft, Zeit, Geld, Beruf, seine gesamte Existenz infrage zu stellen, um mit missionarischem Eifer für [seine Vorstellung von ›Revolution‹] zu kämpfen«, für die Strafzumessung ins Gewicht: »Das Handeln aus politischer Überzeugung ist in diesem Urteil als Straf*schärfungs*grund bewertet, und zwar mit der Begründung, daß sich hieraus die besondere Gefährlichkeit des Täters ergebe« (Grünwald, ebd. S. 36). In der Verfolgung politischer Sektierer zeigt sich der Staat heute selbst als eifernde Sekte, so offen wie sonst nur unter Bedingungen des Kriegsrechts, wo bei »Zusammenrottungen« von mehr als zwei oder drei Personen die Schußwaffen sprechen: Wenn zwei oder drei Personen sich zusammensetzen und etwas Staatsfeindliches planen (was ein Einzelner – noch – ungestraft tun kann), sind sie bereits ein gefährlicher Rivale (kriminelle oder terroristische Vereinigung), der verfolgt und bestraft wird. Die Gedanken sind frei, solange sie beim Individuum bleiben, das für die Sekte Staat

nicht Rivale, sondern Glied ist. Als Rivalen aber empfindet er auch die neuen religiösen Sekten, und seien sie noch so fromm: sie wollen das gleiche wie er.

Früh krümmt sich . . .

Nun sind sie also wieder da, die wabernden Sekten mit Absolutheitsanspruch, die ihre Glieder mit Haut und Haar und Seele an das *Haupt* oder den *Text* ketten – was bieten die Häupter, was suchen die Glieder? Ich kann hier keine sozialpsychologische Erklärung geben. Festzustehen scheint mir nur, daß der *Inhalt* der Botschaft, der Lehre nebensächlich wenn nicht gleichgültig ist; viel wichtiger ist die *Suggestivität* der Worte und Lebensweisen, die den Neophyten angeboten werden, was darauf schließen läßt, daß Mechanismen im Spiel sind, wie sie Freud in »Massenpsychologie und Ich-Analyse« beschrieben hat; dann würden sich diese neuen Sekten nur quantitativ, nicht qualitativ etwa von der faschistischen Mehrheitssekte unterscheiden. Aber diese Auskunft befriedigt nicht, die äußeren Bedingungen sind zu unterschiedlich. Ungenügend ist auch die Erklärung durch den »Neuen Sozialisationstyp« (NST; auch »oraler Flipper« oder »neuer Narziß« genannt), weil die NST-Theorie selbst schon von (potentiell) sektenhaften Verhaltensweisen und Charakterzügen abgeleitet, aber kaum stichhaltig aus einer veränderten Sozialisation begründet ist. Andererseits ist der NST genannte *Phänotyp* bei Jugendlichen heute nicht zu übersehen. Man kann ihn gewiß nicht allein der Familie als der Hauptsozialisationsagentur anlasten, eher schon einer gesellschaftlichen Konstellation, die die Entstehung eines solchen Identifikationsmodells für Heranwachsende, aber auch für schon Herangewachsene, erstmals ermöglicht hat und damit Verhaltenspotentiale freisetzt, die vielleicht in uns allen angelegt sind, aber nie zum Zuge kamen (jetzt ists zu spät). Auch der »alte (anale) Sozialisationstyp« war ja nicht einfach das Produkt der Reinlichkeitsdressur in der Kernfamilie und durch diese erst gesellschaftlich vermittelt, sondern hat je nach den gesellschaftlichen Gratifikationen und Sanktionen, die den Heranwachsenden geboten wurden, unterschiedliche Ausprägungen gefunden. Da sich aber gerade an der Reinlichkeitserziehung in den letzten 25 Jahren kaum viel geändert haben dürfte, muß sich an den Gratifikationen etwas geändert haben.

Ich will versuchen, diese Veränderung *indirekt* zu verdeutlichen, nicht so sehr im Hinblick auf den NST und die Sekten-Identität von heute, sondern indem ich nochmals nach einigen Merkmalen und Bedingungen der alten, der bürgerlichen Identität frage. Freud schrieb 1883 an seine Braut:

»Das Gesindel lebt sich aus und wir entbehren. Wir entbehren, um unsere Integrität zu erhalten, wir sparen mit unserer Gesundheit, unseren Erregungen, wir heben uns für etwas auf,

wissen selbst nicht für was – und diese Gewohnheit der beständigen Unterdrückung natürlicher Triebe gibt uns den Charakter der Verfeinerung. Wir empfinden auch tiefer und dürfen uns darum nur wenig zumuten; warum betrinken wir uns nicht? . . . warum verlieben wir uns [nicht] jeden Monat aufs neue? . . . warum machen wir nicht jeden zum Freund? . . . Unsere ganze Lebensführung hat zur Voraussetzung, daß wir vor dem großen Elend geschützt seien, daß uns die Möglichkeit offen stehe, uns immer mehr von den gesellschaftlichen Übeln frei zu halten . . . Es gibt eine Psychologie des gemeinen Mannes, die von der unsrigen ziemlich unterschieden ist. Sie haben auch mehr Gemeingefühl als wir, es ist nur in ihnen lebhaft, daß sie einer das Leben des andern fortsetzen, während jedem von uns mit seinem Tod die Welt erlischt.« (*Briefe 1873-1939*, Frankfurt 1960, S. 48 f.)

Hier sind schon fast alle Motive versammelt, wenn auch in spezifischer geschichtlicher Prägung: an die Stelle des optimistischen Zugriffs des mündigen Bürgers ist der resignierte Rückzug des Spätbürgers auf sich selbst getreten. Er sucht seine Integrität zu erhalten, sich aufzusparen, aufzuheben – wofür eigentlich? Am Ende steht der Tod, mit dem dieser Ein-Mann-Sekte die Welt erlischt. Aber eben doch *die Welt:* die Projektion ist noch da, die bürgerliche Projektion auf die Welt, die Zukunft, das Allgemeine. – Die Projektionsschöpfung, so vermute ich, ist *die* frühkindliche Leistung, die in der bürgerlichen Sozialisation und Identitätsbildung am meisten ermutigt wird. Sie entsteht aus der Erfahrung des Mangels infolge der Trennung von der Mutter, die von einigen Psychoanalytikern mit Identität fast gleichgesetzt wird. Am Anfang sind es vielleicht Geister, dann Gott, dann irgendein abstraktes System, ein Ideal oder ein Lebensplan, ein Projekt. Die Identität, die aus der Versagung erwächst, gleichsam um einen Mangel, ein Loch zu umkleiden, richtet sich auf an dieser Projektion, ist auf ein Allgemeines hin orientiert, so wie bei Kant die psychologische Persönlichkeit auf die moralische, diese imperativische Fiktion. (Die Formel, daß sich einer schon noch »die Hörner abstoßen« werde, bezieht sich wesentlich auf diese Projektion, nicht auf die psychologische Identität.) Aber dies alles ist nur möglich unter den spezifischen Bedingungen der bürgerlichen Gesellschaft: Das frühe Erlebnis des Mangels setzt sich fort in der Knappheit der Güter und Befriedigungen; die frühe Erziehung zur Leistung verstärkt sich durch die beruflichen Forderungen und Chancen; die kindliche Projektionsschöpfung erfüllt sich in dem das bürgerliche Werktagsleben überwölbenden Höheren, darin sich der Glaube an Fortschritt und Vervollkommnung der Menschheit vergeistigt – oder auch verflüchtigt. Und so fort. All dies bedeutet: man muß sich zusammenhalten, um sich verausgaben zu können, und wenn man sich verströmt, verschenkt, dann gleichsam nur nach oben. Es bedeutet in der Tat (im täglichen Tun und Lassen) sehr viel Verzicht, Verengung, Verkrümmung. »Das Gesindel lebt sich aus . . .« – aus Freuds Häme spricht Neid und Sehnsucht. Die »Psychologie des gemeinen Mannes« aber hat er nie studiert, und erst recht nicht konnte er sich fragen, ob diese Psychologie nicht

mit der »unsrigen« unter veränderten gesellschaftlichen Bedingungen sich vereinbaren ließe: unter Bedingungen etwa wie den heutigen, wo breite Bevölkerungskreise, in fast jedem historischen Vergleich gesehen, in einer Welt nicht mehr der Knappheit, sondern des Überflusses, nicht mehr der Spar-, sondern der Konsumpflicht, nicht mehr des Leistungs-, sondern des Versorgungsprinzips, kurz nicht allein des Verzichts, sondern auch mancher Befriedigungen lebt – oder leben würde, wenn sie könnte; wenn sich nicht neben anderem auch die alte Psyche oft querlegen würde. Aber zugleich auch in einer Welt, die eine Projektionswand nicht mehr bietet, keine Zukunft mehr setzt, gleichsam sich selbst verzehrt. Da bei uns Erwachsenen die alten Charakter- mit den neuen Sozialstrukturen relativ gut zurechtkommen (im Hier und Heute, man hat sichs gerichtet), erwarten wir von den Jugendlichen, daß sie es auch schaffen, und wundern uns dann über befremdende Devianzen, wie sie etwa im Phänotyp des »oralen Flippers« oder des Sekten-Freaks aufscheinen. Woher kommt das? Wer ist daran schuld? Es mag durchaus veränderte Sozialisationseffekte geben, die hier ins Gewicht fallen. Aber ließe sich nicht ebensowohl vermuten, daß die primäre Sozialisation gerade *nicht* anders ist, daß vielmehr die soziale Welt, in welche die Kinder heute hineinwachsen, deren frühe Identifikationen und Projektionen förmlich ins Leere laufen läßt, so daß das, was Erikson deren »Integration in der Form der Ich-Identität« nennt, nicht mehr gelingt? Die Projektionen, hieße das, finden keine Wand, an der sie sich konkretisieren, die Identifikationen keinen Widerstand, an dem sie sich bewähren könnten: Die Identität ist ohne Kredit, das Leben ohne Perspektive, weil die Erwachsenenwelt beides nicht mehr gewährt: keinen »Sinn« mehr setzt und fordert. Da kommt dann ein Rattenfänger und bietet ihn an, handfest und nestwarm; der Preis ist niedrig: jene persönliche Identität, die doch nicht glücken will.

Warum, fragte ich anfangs, ist mir diese Sekten-Identität so unangenehm? Weil sie ein Rivale meiner eigenen, anders sektiererischen Identität ist, sie in Frage stellt, ohne eine Alternative zu sein. Aber wenn mir vor den neuen Sekten graust, müßte mir dann nicht viel mehr vor der Gesellschaft grausen, die sie möglich, vielleicht sogar notwendig macht? Ich glaube immer noch, daß es sich lohnen würde, diese Gesellschaft zu verbessern. Dann erst könnte eine *neue* Form der persönlichen Identität entstehen: eine offenere, sinnlichere als die alte, ohne deren Zwänge, aber mit ihrer Fähigkeit zur Projektion. Nicht ausschließen will ich, daß die vielfältigen und sicher noch weiter wuchernden Sekten von heute, und wäre es nur als Modell *negativer* Identität, der *neuen* Identität als Schrittmacher dienen, so wie die Sekten des 18. Jahrhunderts der bürgerlichen.

Peter Brückner
Die Mehrheit als Sekte
Oder: ein Alptraum

Vorbemerkung

Die These, die überwältigende Mehrheit der Bevölkerung sei – vielleicht – eine *Sekte* (d. h. eine vom Ganzen abgespaltene Minorität), ist ebenso unlogisch wie die Behauptung, Frauen und Kinder seien eine überwältigte *Minderheit* (obwohl sie in der Mehrheit sind), und ebenso wahr. Wir orientieren uns bei solchen Aussagen eben auch an »Lagen« (Lebens-, Bewußtseinslagen), am Gestus einer Population, an soziokulturellen Determinanten, und weniger an Mengen.

Wo hat denn aber der Begriff »Sekte« seinen logischen Ort? Die religiösen Bindungen der Menschen organisieren sich in Sozialgefügen, in einer Institution (z. B. »Kirche«), wie ja überhaupt Religion keine Privatsache ist, sondern *Gemeingefühl.* Jede Sekte bildet besondere, minoritäre Beziehungen zu Gott und zur Gemeinde *aller* Gläubigen ab – meist besonders radikale, orthodoxe, wortgläubige, anti-institutionelle.

Was ist das, »Gott«? Ist Gott wirklich? Und wer ist der wirkliche Gott? Betrachten wir einfache Fälle: Werner F., Steuerberater, von dem ich später berichte, Mitglied einer evangelischen Sekte, geb. 1920; Mr. Babbit, ein Baptist in Springfield, Mass., USA, geb. 1890; Simon Petrus, Fischer in Galilea, geb. ca. 0010. Alle drei haben, wenn wir sie bei passender Gelegenheit fragen, bewußte Beweggründe für ihr Handeln und Unterlassen zu nennen, und unsere Beobachtung zeigt, daß diese Beweggründe sich mit spezifischen Verteilungen der Affektivität, der Libido und mit Ausdrucksqualitäten (Gesten, valeurs) verbinden, die weit weniger bewußt artikulierbar sind. Immer sind die von uns befragten Personen ihren jeweiligen Nachbarn ähnlich: eingefärbt von Erwartungen, Horizonten, Normen, »Werten«, die wie große Raster erscheinen mögen, auf die sich die bewußten Beweggründe, Motive, Gesten usw. projizieren lassen.

Hat der ihnen jeweils zuhandene Gott für ihre Daseinsweise eine tragende Funktion? Dann ist er *wirklich.* (Ob ihm darüber hinaus objektives Dasein zukommen könnte, interessiert uns nicht.) Und unsere drei Personen kennen natürlich lebensweltliche Krisen – wie helfen sie sich? Was bringt ihnen Hilfe aus der Nachbarschaft ein?

Wir können auch die Geschäfte betrachten, die Mr. Babbit macht, oder das Brot, von dem sich Simon Petrus nährte, nachdem er seinen Beruf (Fischer) an den Nagel gehängt hatte. Trägt da Gott mit? Oder: Was sonst hat diese tragende Funktion? Wohinein, in welche Struktur, sind unsere Personen ein- und rückgebunden (re-ligari)? Das wäre dann der *wirkliche Gott*.
Heute weiß man natürlich, daß diese ›tragende Funktion‹ auf jeden Fall die gesellschaftliche Arbeit, die Ökonomie hat – oft gegen den Augenschein; eben in letzter Instanz, wie von Erklärern betont wird. Aber ich habe im folgenden nicht die Absicht, etwas zu erklären. Ich will Personen – und Bevölkerungen – *verstehen*. Welchen logischen Status die Ergebnisse meines kulturpsychologischen Raisonnements haben, ist sicher kontrovers. Vielleicht können oberflächliche Betrachtungen wie die meinen irgendwie auf Schichten einer bestimmten Materialität und Objektivität führen, die auch für Erklärer interessant sind; jedenfalls bei wissenschaftlicher Vorgehensweise, die mir aber, wie eben eingeräumt, im Augenblick fernliegt.

1. Die Heiligen der letzten 1000 Tage

Das Wort *Sekte* erinnert mich an verlegenes Händeschütteln: ein Abschied im Jahre 1954 von meinem Freund Werner F.
Als der NS-Staat Österreich ins Reich heimholte, 1938, lasen Werner und ich schon ein gutes halbes Jahr lang gemeinsam Heine und Nietzsche, auch ein Kantbrevier, und widerstanden der NS-Ideologie in unserem alternativen Privatmilieu. Es war aber, als Inklusion à deux, ein gemeinsamer Ausschluß.
Fünfzehn Jahre später war ich sehr verlegen, als ich den Freund erstmals wiedersah: inzwischen war er Mitglied einer der vielen Sekten geworden, die es in den ostsächsischen Bergwerks- und Armutsgebieten immer gegeben hat. Sie nannte sich, glaube ich, die »Kirche der Heiligen der letzten 1000 Tage«. Er las, neben einem DDR-Fachblatt für Steuerberater, nur noch den sektenkirchlichen Bibelkommentar, der, wie er mir halb demütig, halb arrogant versicherte, Antworten auf *alle* Lebensfragen gab. Das sah man an seinem Sohn, acht oder neun Jahre alt – ungeschickt, quengelig, abstoßend, ein Opfer der Angst, die aus zerstörten Gefühlen stammt.
Wir waren als Schüler unzertrennlich, eine Jugendfreundschaft, vom Abenteuer der Identitätsfindung erhellt. Wir lasen und redeten, wir träumten uns »darüber hinaus . . .« Worüber? Über die Begrenztheit einer Jugend. Zwischen Alpträumen und Traumseligkeit waren wir allerdings glücklich über jeden Zipfel an Realität, den wir ergreifen konnten.
Wir blieben daher lebenspraktisch, also geschickt genug, mit der verwalteten Gemeinheit der Verhältnisse erfolgreich umzugehen. Nun war aber

Liebe im Spiel, und nicht nur zwischen uns. Werner, zwei Jahre älter als ich, hatte eine Freundin, im Internat »der Kosak« genannt, ein schönes und ausdrucksbegabtes Mädchen. Da geriet das Lebenspraktische ins Stolpern. Im Herbst 1939 wurde das Pärchen auf dem Oberboden des Schulgebäudes vom Hauslehrer in flagranti ertappt. Gemäß der pädagogischen Maxime, sexuelle Beziehungen zwischen Schülern desto härter zu ahnden, je menschlicher, je reifer sie sind, schloß man beide aus dem Internat aus. Für die Eltern von Werner war *das*, und nicht der beginnende Krieg oder die Zerstörung Warschaus, der Weltuntergang. Sehr arm, sehr ordentlich, tief religiös, war der Vater über die Affäre seines Sohnes verstört: ein später Meister Anton, der die Welt nicht mehr versteht.

Oder wäre es angemessener zu sagen, daß der »beginnende Krieg« schon seit jeher ihr Alltag war? Als Grundstimmung einer Familie, die seit Urgroßvaters Zeiten um Brot und Beschäftigung bangt? Wahrscheinlich litten sie alle, den Sohn heimlich einbeschlossen, an der chronischen Sorge der unteren Klassen, »daß doch alles nichts nützt«. In ihrer abgelegenen Region, dem Erzgebirge, waren sie über Ohnmacht seit Generationen belehrt.

Das trockene Brot, das ich im Sommer an Ferienabenden mit ihnen aß, zu eingekochten Heidelbeeren (selbst gesammelt), war ihnen nicht nur von der Armut aufgenötigt. Sie hielten sich daran auch fest, obwohl sie sich 1938 – eine Folge der Arbeitsbeschaffung im NS-Staat – schon ein wenig besser hätten rühren können. Ich glaube, sie hielten sich am Schwarzbrot fest wie an der alten Familienbibel: als an zwei großen Abwehrzaubern. In der Armut wie in der Religion war ihnen verbürgt, daß sich in einer unverständlichen Welt, in der sich für die kleinen Leute im Grunde nie etwas ändert, einst *doch* ein umstürzlerischer Horizont eröffnen wird. Die Ersten werden dann die Letzten sein, die Armen selig.

Wie ich später erfuhr, bedeutete der Ausschluß aus dem Internat für Werner F. das Ende einer *unreinen Utopie*. Was sollte er tun? Die Zulassung zum Abitur war bedroht. Der Versuch, der unterentwickelten Region ihrer Herkunft, ihrer Familien zu entkommen, drohte für ihn und seine auch aus einfachen Verhältnissen stammende Freundin zu scheitern. Anscheinend war ein Stück sozialer Auf- oder Ausstieg nur noch um den Preis der »Umkehr«, d. h. der Unterwerfung, zu retten.

Tut Buße, auch für die Idee des »Aus-« oder »Aufstiegs«. Zum Preis, der gezahlt werden mußte, gehörte der Verzicht auf den erträumten Beruf. Werner F., der gern Jura und Philosophie studiert hätte, war vollständig auf Stipendien angewiesen und mag sich in seiner Panik mit seinen Großeltern verwechselt haben: denen hatte die Gemeinde Sozialhilfe in der Tat nur erteilt, wenn die »ordentliche Lebensführung« außer Zweifel stand. Die Last, diese Lebensführung zu garantieren, hat die bürgerliche Gesellschaft

auf die Individuen abgewälzt. Auch seine Freundin, die gern Schauspielerin geworden wäre, nahm diese Last auf sich und entsagte; das war das wenigste, was die Eltern verlangten. So zogen sie nicht nur die Flügel ein, sondern auch den Kopf. Werner erhielt nach dem Abitur eine Stelle als Finanzbeamten-Anwärter, der »Kosak« wurde Hausfrau.

Die gesicherte Laufbahn des Finanzinspektors, mit Pensionsanspruch, ging im Mai 1945 schon wieder verloren. (Die DDR organisierte ihre Verwaltung von vornherein unter Verzicht auf den Beamtenstand.) Von der »unterentwickelten Region« her betrachtet: Mit der Welt war es so oder so zu Ende. Auch die Russen waren *gottlos*. Noch in den erwachsenen Kindern war die Furcht groß, im Kommunismus werde sich alles – ungut – ändern; für die kleinen Leute bedeutet das: es ändert sich für sie nichts. Beide steckten um diese Zeit herum den verlorenen Kopf und die zerbrochenen Flügel auf einem kargen Bett aus, dem jener Sekte. In ihren mild-fanatischen Heilserwartungen erinnerte 1954 immer noch etwas an das Feuer, das uns einst – halb träumend, halb wach – obskure Verhältnisse erleuchtet und viele unserer Skrupel über die eigene Dissidenz verzehrt hatte. Werner F. war bescheiden geworden – wie sein Vater; so wenig, eine miese Sekte, genügte ihm nun für den *Sinn*.

Trockenes Brot für den Intellektuellen, aber nicht nur *er* aß es. Ich habe ein privates Drama berichtet, obwohl es ohne Klassen-Erinnerung, ohne die bei kleinen Leuten aufgehäuften Zweifel von mehreren Generationen kaum denkbar ist. Jedoch: die neue Öffentlichkeit nach dem Krieg war auch danach. Die *zerbrochenen Flügel*, Angst – die vor dem Chaos (J. Schumacher) –, der verlorene, jetzt *verwaltete Kopf* stellten in der DDR-Öffentlichkeit, im Funktionärsapparat den Traum von der proletarischen Revolution beiseite.

Der Traum »darüber hinaus . . .«: Vielleicht hat auch ein Politbüro, das meist von kleinen Leuten abstammt, seine (Ur-)Katastrophe, die den Ausstieg ins Freie bremst. Das Hotel Lux in Moskau zu Stalins Zeit, hat man sie da beinahe in flagranti ertappt? Sind da Erinnerungen an sowjetische Kommisare im spanischen Bürgerkrieg? (Und dahinter, in einer sogar noch relativ späten archäologischen Schicht, das Trauma von Kronstadt?) Das Politbüro liquidiert, was an die *unreine Utopie* der Klasse erinnert: beispielsweise die Antifa-Komitees 1945/46, noch nicht zwei Jahre später die Betriebsräte der SBZ. Der Manichäismus brach aus – die Partei (KPD, dann SED) war von Trotzkisten, Brandleristen, Titoisten und Agenten der Bourgeoisie durchsetzt, also: Reinigung. Das ZK verpflichtet die Partei auf strenge Regeln (lat. *secta*). Lauter Schrecken, die ein politisches Tagwerk der Partei demoralisieren, und auch dies war – wie bei Werner F. – schon eine Mehrgenerationen-Erfahrung.

Die Heiligen der letzten 1000 Tage lebten im Schatten des Weltuntergangs,

jedenfalls des *großen Gerichts* (wenn auch nicht in den Tagen unseres Kalenders gezählt, weshalb »1000« nicht wörtlich zu nehmen war). Könnte der Zeithorizont für das ZK der SED nicht ähnlich düster gewesen sein? In der Ära der atomaren Rüstung und der »Blöcke« wirft der Frieden kalte Schatten – wie ein Vorkrieg. Obenauf macht man sich militärisch stark, die Revolution kam ja auch aus den Gewehrläufen (der Roten Armee) und war danach.

Änderte sich für die Arbeiterklasse alles oder nichts? Die alte herrschende Klasse verlor in der DDR ihre soziale und ökonomische Macht, der *deutsche Bauer*, eine triste und rückständige Figur, verschwand endlich. Doch das »Zwangsverhältnis zwischen Mehrwertproduktion und gesellschaftlicher Arbeit« (J. Schumacher) blieb.

Gemessen am Marxschen Oeuvre und an den Hoffnungen der Oktoberrevolution genügte auch dem realen Sozialismus eine miese Sekte für den *Sinn*. »Sinn«, das wird für den Marxisten von Menschen in der Geschichte produziert. Geschichte? Im Etappenmuster des Histomat und der WTR war sie ziemlich mechanisch und dürr. Wie in allen Sekten wird der erlösende Ausgang vertagt, ist aber durch ein *sequitur* verbürgt: indem man einer Lehre folgt und sich vom schlechten Ganzen (oder vom Weltmarkt) abspaltet. Da wird es im »fortschrittlichen Lager« eng, obwohl es ein Sechstel der Erde umfassen soll. Soweit ein menschliches Bedürfnis auf Öffnung hofft, findet es den Sozialismus (oder Chiliasmus) als »Weltanschauung«. Wirklich scharf oder goethe'sch angeschaut wird da nichts: was sich der festen Regel entzieht, wird durch Weichzeichner und Butzenscheiben betrachtet.

Menschen und Kinder sind zähe Rassen. Sie gewinnen den Verhältnissen, weil sie sich praktisch einzurichten gewohnt sind, doch ein Lebensgelände ab, das sich für sie lohnt. Werner F. war mit Bürokratie, Abrechnung, Steuergesetz und dem *do-it-yourself* in Schrebergarten und Hauswirtschaft bestens vertraut; wahrscheinlich lebt auch F. junior jetzt ganz gern. In diesem Sinne tüchtig ist die DDR.

Und doch wurde die Mauer zum Gleichnis einer »befreiten Gesellschaft«. Werner F. hatte sie längst in sich errichtet, ehe die *allgemeine Sekte* nachzog.

2. Götterdämmerung und ein neuer »wirklicher Gott«

Vor langer Zeit; eine Zeitenwende, erfüllt von der verbreiteten Sorge vor dem Ende der Welt: in Palästina bekehrt einer der *maschiachs* (aram.: Messias) die *am haerez*, nämlich: Bauern, Landleute, ungebildete Menschen, Tölpel. Er sammelt viel Volks um sich, tut Wunder, heilt Kranke und

wird von den gebildeten Frommen, den Pharisäern – eine Art von *tiers état* in der Stadt Jerusalem – des Aufruhrs und der Gotteslästerung beschuldigt.

»Und da die Stunde kam, setzte er sich nieder und die zwölf Apostel mit ihm. Und er sprach zu ihnen: Mich hat herzlich verlangt, dies Osterlamm mit euch zu essen, ehe denn ich leide. (. . .) Und er nahm das Brot, dankte und brach's und gab's ihnen und sprach: Das ist mein Leib, der für euch gegeben wird; das tut zu meinem Gedächtnis. Desgleichen auch den Kelch, nach dem Abendmahl und sprach: Das ist der Kelch (. . .) in meinem Blut, das für euch vergossen wird.« (Luk. 22, 14-22).

Die neue Sekte, die sich nach dem Tod des *maschiach* in Kleinasien bildet: die Christen (von gr. *christos*, der Gesalbte, wohl der Appellativ eines übernommenen Amtes, wie ›Buddha‹), wird vom *Abendmahl*, der *coena*, geeinigt und in ihm vereint (1. Kor. 11, 17-25). Der gemeinsame Verzehr von Brot und Wein – es ist oder bedeutet: sein Leib und Blut – konstituiert die Gemeinde, im hl. Mahl wird also Zusammenhang wie Zusammenhalt magisch gestiftet. (Sogar die römische Frau darf, um am Abendmahl teilzunehmen, das Haus verlassen.)
Wenn der »Erlöser« auch nicht die (ganze) Welt erlöst hat, so wird seine Sekte doch mehr als nur die Staatskirche des römischen Reichs unter Konstantin: nämlich interkontinentale Religion. Das hl. Abendmahl bleibt, wie die Taufe, *der* Ritus der sozialen Integration: Christ ist, daher Mitmensch, wer mit anderen kommuniziert (von lat. *communio*). Credo in sanctorum communionem: Ich glaube an die *Gemeinschaft* der Heiligen. Weil der Genuß der Oblate einheitsstiftende und Leben erhaltende Gewalt hat, wird die Exkommunikation gefürchtet: der Ausschluß vom gemeinsamen Mahl, in dem die Gemeinde ihren Gott verzehrt, drückt die bleibende Vereinzelung des »Sünders« juristisch-magisch aus.
Im 18./19. Jahrhundert berühren sich Kommunion und Konsum, folgt die hl. Kommunion dem entwickelten Handel, mit dem *Weltmarkt* breitet sie sich aus: allseitige Abhängigkeit entsteht. Etwas später entdecken die Sprachspiele der jungen Etymologie das Geld an den Wurzeln des Urchristentums. »Erlösung«, das war in Abrahams Tagen ein Loskauf, ein *Ur*kauf gar. Das Wort »Erlös« verbreitet sich mit der Geldwirtschaft. In der modernen Buchhaltung kehrt die Vorzeit wieder: Schuld, *Debet*, das war in den Tagen des *Ur* . . . auch Geldschuld, der Glaube – Kredit.
In den frommen Mutterländern des Welthandels und der Kolonisation, vor allem im angelsächsischen Reformationschristentum, sind Buchhaltung und Gnadenwahl um diese Zeit längst in Relation zueinander getreten. Gott ist dem Geld nicht bloß *äußerlich:* das System der festen Preise im Detailhandel und solide Kreditgebahrung ist »religiös« auch von innen, wird von der strengen Inbrunst der Heilserwartung zugleich erhitzt und wird kassenmäßig exakt. So ist der Handel auch sein innerer Missionar. Wer bilanziert, erhält Auskunft über göttliche Gnadenwahl; die Bilanz hat genau zu sein.

Schließlich gehen Handel, Glaube und Gesellung neue Verbindungen ein: das *Ostermahl* und das *Geschäftsfrühstück*. In den USA, im »Neu-England«, *dem* hochkapitalisierten Land, werden bis heute alle Winkel des sozialen Lebens von Kleingebilden – Gemeinschaften, Gruppierungen – durchdrungen, die meist nach dem Schema der Sekte konstituiert sind. Ob nun »Kirche« (Baptisten z. B.), »Sekte« (wie die Quäker) oder »Loge«, »Verein«: sie sondern die Guten, d. h. die Frommen aus, sie sammeln die religiös Erweckten; nur vor das *depositum dei* der (mittelalterlichen, katholischen) Kirche schiebt sich naturchristlich das Deposit, die bei der Bank sicher hinterlegten Werte. Der Personalkredit ist kirchlich garantiert, die Reputation der Kirche von der Bank, beide tragen die sozialen Beziehungen der Bürger.

Der Mittler des sozialen Verkehrs, das Geld, wird nicht eigentlich zum »wirklichen Gott« (K. Marx) und sein Kultus Selbstzweck; die wirkliche Beziehung zu Gott wird vielmehr »Wert«, d. h. Geld, und der Selbstzweck des Wertes: sich zu vermehren, ein wirklicher Kult. In der Folge der Säkularisierung wird das weltliche Geschäft religiös.

In der Verschlingung mit »Wert« werden die Beziehungen zu Gott (und die der Brüder *in* Gott) freilich abstrakt, wie es der Kult schon ist. Die Säkularisierung im Abendland zeigt sich mit einem Male als Entweltlichung der neuen Gemeinde, denn »Welt«, das ist Sinnlichkeit. (Insofern war der Katholizismus auch der Laien weltlich.)

In Europa tritt allerdings, anders als in den USA, Gott in den hochindustrialisierten Staaten neben das Geschäft. Der soziale Zusammenhang wird Kapital und Arbeit *sans phrase:* der Marxsche »wirkliche Gott«. Die von der Taufe, vom hl. Abendmahl integrierte Gemeinde ist von der Furie des Verschwindens bedroht – wie die öffentliche Kirche als überdauernde Institution, wie das randständige Sektenwesen. Re-ligari, bewußtes Leben, das rückgebunden ist in Gott? Aber die Welt wird nicht mehr »gehalten von Gott«, sie ist jetzt Natur und Arbeit. Das Wertgesetz hat die hl. Sakramente aus der Geschichte entfernt; der Folgeprozeß, der diesen »wirklichen Gott« der Exzerpthefte revolutionär negieren soll, wie schwierig er sich auch anläßt, entfernt die Gattung Mensch nur erneut von der Geschichte als einer *Heils*geschichte.

Gerade darin, daß die Kirchen in den kapitalistischen Ländern trotzdem noch antreffbar sind, zeigt es sich, daß es sie nicht mehr gibt.

Zwar behalten die kleinen Leute noch lange ihre kirchlichen Subkulturen. Nördlich des Mains entsteht, da der Protestantismus eine Wortkirche war, im 19. Jahrhundert die Volkskirche als das erbauliche Traktat. Südlich des Mains verbreitet der Klerus das buntgedruckte Heiligenbild der Massenfertigung, und als Maria aus billig bemaltem Wachs oder Blech, in Muschelkalk und Rheinkiesel fixiert, nimmt der hl. Vater die bayrische Volksma-

donna in den Himmel auf. Spätestens um die Mitte unseres Jahrhunderts wird jedoch der Atheismus *Massen*phänomen – so banal wie die Kirchlichkeit, die er durchdrungen oder abgelöst hat.

3. Das hl. Abendmahl in Mahagonny

Ideengeschichtlich und psychologisch betrachtet, begleitet die amerikanische Paradoxie die neue Gesellschaftsformation schon im 17./18. Jahrhundert, wenn auch die einzelnen Momente des Paradoxes noch über Strömungen, Länder und Klassen verteilt sind.

Unter den wohlhabenden Protestanten der britischen Insel, den Methodisten und Puritanern, bildet sich das Ideal des langen, harten Werktags als fromme Pflicht; das läßt sich volkspädagogisch wenden. »Verflucht sei der Acker um deinetwillen, mit Kummer sollst du dich darauf nähren dein Leben lang. (. . .) Im Schweiße deines Angesichts sollst du dein Brot essen, bis daß du wieder zu Erde werdest, davon du genommen bist« (1. Mose 3, 17-19). Was die römische, vor allem die orthodoxe Ost-Kirche an Auferstehungschristentum bewahrt haben mochte – etwa der Jubel »Christ ist erstanden!«, der an Ostern in russischen Klöstern und Kapellen der Gemeinde sich mitteilt –, wird protestantisch von innerweltlicher Askese aufgezehrt. Die Gemeinde: Arbeiter, Handwerker, Kleinhändler, hat mit sektiererischem Eifer zu lernen, daß allein die Konzentration auf *Arbeit*, d. h. die regelmäßige Verausgabung von Arbeitskraft, Gott wohlgefällig ist. Auch für die reichen Leute darf es keine feudale Ökonomie der Verschwendung mehr geben: Der Christ lebt fromm, wenn er sein Vermögen in wertproduktive Unternehmungen investiert und re-investiert. Aber sehr bald schon beginnt das Zeitalter der Aufklärung auf dem Kontinent seine Rechtfertigungslehre für das *Streben nach irdischem Glück* zu verbreiten. Und in England beginnt der Triumph der Uhr – d. h. der physikalischen, der linearen Zeit – jene Aera einzuläuten, in der das Vertrauen auf das Ewige zerfallen muß. Wirklich sind alle Individuen jetzt aus den partikularen Gemeinden befreit, *ein* Markt; sind allseitig voneinander abhängig, aber als einander gleichgültige, sind miteinander verknüpft, aber als Zerrissene. Das Streben nach irdischem Glück, das *pursuit of happiness* der Virginia Bill of Rights, wird als materieller Wohlstand demokratisiert, als *Wohlleben*, jedenfalls wenn man die Gegenwart der kleinen Leute mit den Tagen ihrer Vorväter vergleicht.

Wie hatten es sich die Apostel, wie die Jünger des Galiläers an der Wiege der abendländischen Kultur denn erträumt? Daß alle Welt sich taufen lasse und sich zum hl. Abendmahl versammeln soll, um im Verzehr von Leib und Blut *eines*, eins, »Gemeinde« zu werden. Es wäre das Sakrament, auf das

sich die Welt als *eine* gründet. Gott wäre nicht mehr auf viele Kirchen und Sekten zerstreut, die Menschen Brüder.
Im 20. Jahrhundert ist *alle Welt* wirklich fast eine – jedenfalls die der kapitalistischen Staaten und ihrer Domänen, die der bürgerlichen Gesellschaft lange als *alle Welt* galt. Sie ist eines als Weltmarkt.
Freilich: Zusammenhang und Zusammenhalt unter den Menschen wird nicht durch den Fetisch des Brot-und-Weins, nicht in der Eucharistie gestiftet, sondern durch den Fetisch der Ware. Die Warengesellschaft ist die entweltlichte, abstrakte, materielle Verwirklichung jenes apostolischen Traums. Die Magie des hl. Abendmahls, in dem die Gemeinde den wahren Gott symbolisch verzehrt, ist endlich geschichtlich »aufgehoben«: indem die Kommunion für *sehr viel Volks*, für die *am haerez*, die Tölpel, verkehrt verwirklicht wurde als Konsum. Auch sie haben ihr Verlangen nach (Ver-) Einigung: es soll gestillt werden durch Warenentnahme. Der alte Gott ist für sie wirklich tot, das heißt: ihr Bekenntnis, ihr Kult trägt die wechselseitigen Beziehungen nicht mehr mit, und wenn das Christentum auch bleibt, beginnt es doch, aus den Faktoren ihrer Gesellschaftlichkeit zu schwinden. Die stellt sich jetzt anders her. Aber über dem Konsum als konstitutivem Akt der *einen* Welt liegt die Atmosphäre der Illusion. »Leib und Blut« in der transsubstantiierten Gestalt sind ja dinglich-unwirklich zugleich. Denn nicht die Ware, die von den *am haerez* gekauft und verzehrt wird, ist der (oder bedeutet den) Leib des wirklichen Gottes. Nicht als Käufer der Ware, sondern *als* Ware, die sich verkauft und die im Feuer der Produktion verzehrt wird, sind sie dem *wirklichen Gott* immerhin näher.
Der bleibt dem *vielen Volks* verborgen, unanschaulich – wie jeder Gott, der etwas auf sich hält.
Und was bei den Propheten, über dem Volk, ein innerliches Licht war (und es leuchtete in der Finsternis), kehrte sich in den Antreibern der neuen Gemeinde als Feuer nach außen: als grenzenlose Pleonexie.
Doch wer wird und zu welchem Ziele »erlöst«? Durch wen? Der Ort der Passion ist nicht mehr die Stätte, »die da heißt Schädelstätte, welche heißt auf hebräisch Golgatha« (Joh. 19, 17). Der Ort heißt jetzt Mahagonny, die Netzestadt; der Tempel der hohen Gerichtsbarkeit ist nicht weniger korrupt, als es der zu Jerusalem war. *Auferstehung* – findet der Jünger das Grab noch leer?

»Können ihm Essig holen
Können sein Gesicht abreiben
(. . .)
Können einem toten Mann nicht helfen«.

Und nicht mehr Bach hat die Passion instrumentalisiert, sondern Weill. Gibt es dort noch einen Widerhall metaphysischer Tiefe? Vielleicht; im »Schluckauf des Säufers«. Die religiöse Ekstase findet sich transsubstanti-

iert: als Genußmittelkultur, namentlich im Verbrauch von Whisky und schweren Zigarren. »For we must find the next whisky bar/for if we don't find the next whisky-bar/I tell you we must die!«
Nicht *Arbeit* heißt der Heiland der neuen Zeit, verborgene Struktur des re-ligari (und re-legere). Von diesem Heiland hat J. Dietzgen vor etwa hundert Jahren geschwärmt, obwohl Arbeit längst Wertproduktion war, sans phrase. Er heißt *Konsum*.

4. Die Mehrheit als Sekte

Die Sekte, das ist der soziale Boden, auf dem Reinheitsgebote und Orthodoxie erblühen – bei der Mehrheit der Bevölkerungen nur zu fühlbar als die Unduldsamkeit, die keinerlei Einwände gegen den status quo aushält, vor allem nicht gegen die Warenwirtschaft (»Geh doch rüber in den Osten!«), in vielen Fällen als Xenophobie (die auch, wo sie im Ausland gegen Deutsche sich richtet, nicht nur rational begründet ist); die »intolerance of ambiguity«, die den eigenen Zweifel so fürchten kann, daß sie den Anlaß für Zweifel ausspeit und sich selbst borniert macht, sich alltäglich dogmatisiert – Erfahrungen damit stammten u. a. aus den USA; als Errichtung einer innerseelischen und sozialen Mauer gegen Signale der Veränderung, soweit sie von anderen Parteien, Völkern Überzeugungen, Klassen kommen. »Reinheit«, auch: Wortgläubigkeit – spürbar in der subjektiven Unverbrüchlichkeit des eigenen (Rechts-)Standpunkts, solange man nur daran festhält, daß es »im Westen« (oder im Osten) »besser ist«, daß kontinentale Gebräuche töricht sind. (Ob diese Aussagen zutreffen oder nicht, ist nicht mein Thema.) Viele wissen sich jedenfalls gerechtfertigt in allem, was ihnen durch den von oben gebeugten Kopf geht, solange sie auf der Seite der *Auserwählten* bleiben (Haß gegen den »Nigger« in den USA; in der BRD: »Schmeißt die Terroristen in die Klärgruben der Stadt!«). Je unsicherer die eigene Lage, desto mehr freuen sie sich, wenn es den Heiden an den Kragen geht, aber auch, wenn Nebukadnezar, ein großer Herr, in ein Stück Vieh verwandelt wird. (Man sieht: vom Standpunkt der Macht aus ist es mit dem *sequitur* des »vielen Volks« nie ganz geheuer.)
Die Sekte *ist* auserwählt, und die Werte dieser Gnadenwahl haben sprach- und einredelos zu gelten. Wo sind sie her? »Hast du was, so bist du was« ist neueren Datums, die (illusionäre) Identität der *einen* Welt, das Herz der neuen Verkündigung; andere Werte sind überliefert. Als Institutionen von altersher teilen sie das Schicksal der Kirche: sie blieben; aber das zeigt gerade, daß es sie nicht mehr gibt.
Werte scheinen nur noch eindeutig, fest. Aber wer sich nach ihnen richtet, schwankt. (Als wären die Werte noch immer gut, aber die Menschen schon

obsolet.) An Werten festzuhalten, gilt der Sekte als Glücksversprechen, aber wenn man an ihnen festhält, fühlt man sich elend. Wie wendet man die daher unvermeidbare Unsicherheit ab? Durch Überidentifizierungen mit dem *wirklichen Gott*, oder durch Härte gegen sich selbst. Das macht erneut taub gegen viele Argumente, die Glaubensgewißheiten in Frage stellen.
Wie entstand denn die Mehrheit? Als Produkt fortschreitender Vergesellschaftung. Und wie entstand die Mehrheit als Sekte? Wir kennen den Ausschluß, die Abspaltung als eines der pathogenen Momente, die der Sektenbildung vorausgehen, aus dem Leben der »Heiligen der letzten 1000 Tage«. In der Tat brachte die neue Gesellschaftsformation einen – partialen – Ausschluß des *vielen Volks* aus ihr, der mit der Arroganz der Endgültigkeit auftritt. Es wird ja nicht nur von Boden und Handwerk getrennt. Sein eigenes individuelles Arbeitsvermögen wird aus seinem sozialen und physischen Lebenszusammenhang gerissen, wird Ware. Ein ganzes Lebensgelände wird fortschreitend segregiert. Erst trennen sich Haus und Arbeit, am Ende die Generationen. Danach wird mit der Entstehung des Weltmarkts die Steuerung gesellschaftlicher Prozesse abstrakt, d. h. sie löst sich, als »Superstruktur«, von den Lebensumständen und Bedürfnissen der Bevölkerung.
Doch Sektenbildung setzt mehr voraus als Ausschluß und Abspaltung: die Angst vor der Katastrophe.

(Alle:)
»Oh, furchtbares Ereignis
Die Stadt der Freude wird zerstört.
Auf den Bergen stehen die Hurrikane
Und der Tod tritt aus den Wassern hervor.
(. . .)
Wo ist eine Mauer, die mich verbirgt?
Wo ist eine Höhle, die mich aufnimmt?
Oh, furchtbares Ereignis
Oh, grausames Geschick!«
(Aus den Responsorien der Einwohner Mahagonnys)

Die Katastrophen sind in den Klassen-Erinnerungen des *vielen Volks* sedimentiert: als späte archäologische Schicht der Erste Weltkrieg, die Inflation, die Wirtschaftskrise nach 1928. Und zu oft schon wurde der Auf- und Ausstieg gebremst. Nicht einmal die Oktoberrevolution hat das Lager der subalternen Klassen geöffnet.
Schließlich: Auschwitz. Mit dem verwalteten, bürokratisch geordneten Mord an Millionen war der Tod, die Urkatastrophe, »zu etwas geworden, was *so* in der Geschichte noch nie zu fürchten war. Daß in den Lagern des NS-Staats nicht mehr das Individuum starb, sondern das Exemplar, muß das Sterben auch jener affiziert haben, die den ›Maßnahmen‹ entgangen sind« (Th. W. Adorno, *Negative Dialektik*, Frankfurt 1966, S. 353). *Viel*

Volks wurde, vor allem in Deutschland, im weiteren Umkreis des Lagers ertappt, im *in flagranti* des schiefen, schlimmen Wegs ins – angeblich – Freie; auch für die Mehrheit hinterließ das gebrochene Flügel, einen verlorenen Kopf.

Überhaupt: Deutschland. Die Bevölkerung Westdeutschlands wurde von Ereignissen geprägt, die nicht alle unsere Nachbarn teilen. Das Land ist nach 1945 lange besetzt, von der Geschichte scheinbar ausgeschlossen; danach trifft die BRD eine der größten Bevölkerungsbewegungen im neuen Europa. Für Vertriebene, Flüchtlinge, Evakuierte, Spätheimkehrer und die Wirtspopulation werden regionale, lokale, »heimatliche« Biotope zerstört; Desorientierung und Anpassungszwang werden zum Massenphänomen. Wahrscheinlich verlieren viele die Fähigkeit, sich lokal zu verwurzeln, Bürger ihres Quartiers, in ihrer Straße »zu Hause« zu sein: so entsteht die riesige, unstrukturierte Mehrheit als Sekte.

Der Zusammenhang zwischen diesem Schicksal und der Geschichte der Nation zerreißt – erneut bleibt etwas unbegriffen. Und die Teilung Deutschlands im Raum bringt für beide deutsche Staaten sektiererische Zwänge zur Aus- und Abgrenzung. Die Sekte hat Gewalttat und Unterjochung in sich; an der (äußeren) Grenze wie an der (inneren) Abgrenzung wird gestorben. (Ich erinnere an Todesschüsse der DDR an der Staatsgrenze, an den »finalen Rettungsschuß« der BRD-Polizei im Kampf gegen den »inneren Feind«.)

Kurz: Mitten in einem hochmodernen Industriestaat war für *vieles Volk* Urangst entstanden: die archaische Angst, aus dieser Welt herauszufallen. Daher wird in Westdeutschland der Hang zum Kleinbesitz *der* Tyrann des abhängigen Bewußtseins: es klammert sich fest an Objekten, Waren. Es ist ja überall die Teilnahme am Konsum, welche die Zugehörigkeit des einzelnen zur Gesellschaft regelt. Credo in sanctorum communionem: Nur wer kauft und verzehrt, »gehört dazu«.

Was bedeutet es dann, wenn der Markt schrumpft, d. h. wenn Arbeitslosigkeit, Konsumverzicht eintritt oder droht? Entgesellschaftung, Vernichtung, Desintegration, Ausschluß vom Paradies; der »wirkliche Gott« speit uns aus. Wer so aus der Partizipation am gesellschaftlichen Wesen ausgeschlossen wird, kann leicht in einem Raum jenseits von bloßem Konsens oder Dissens fallen. Wohin fällt einer dann? Nur wer Arbeit hat, ist auserwählt: die unstrukturierte Sekte teilt sich vielleicht; eine neue Mauer entsteht, eine neue Kaste der Verworfenen. Wofür?

FÜR DIE TEUERUNG

FÜR DEN KAMPF ALLER GEGEN ALLE

FÜR DEN CHAOTISCHEN ZUSTAND UNSERER STÄDTE

FÜR DEN FORTBESTAND DES GOLDENEN ZEITALTERS

(Demonstrationstafeln in Mahagonny nach dem Tod von Paul Ackermann)

Doch bei enger werdendem Horizont und in unsicherer Lage bleibt die Neigung jeder Sekte zum *Aufruhr* erhalten. Sie ist, durch die Fixierung auf einen »Feind«, noch gesellschaftlich neutralisiert. Aber wie sicher? Gerade der Sektierer ist vom »Irreligiösen« verführbar; enthält doch die sektiererische Orthodoxie und Borniertheit ein verstecktes Moment der Kritik am wirklichen Gott und seinem Repräsentanten, denen es an Eindeutigkeit und Allmacht leider fehlt. Wie könnte ein *deus absconditus* »eindeutig« sein? Wie allmächtig, da es Feinde gibt? *Paul*, in der Netzestadt Mahagonny, verführt: »Wenn es etwas gibt/ Was du haben kannst für Geld/Dann nimm dir das Geld./Wenn einer vorübergeht und hat Geld/Schlag ihn auf den Kopf und nimm dir sein Geld/Du darfst es!«
Andererseits rührt sich bei vielen, aus ähnlichen Gründen, der Quietismus. Ein nur zu verständliches Bedürfnis nach stationären Zuständen, in denen endlich einmal alles so bleibt, wie es ist. Nichts soll sich ändern, die Lebensverhältnisse der bedrohten Klassen für diese übersehbar und kalkulierbar sein; sie haben das noch nie gehabt. Und kriegen es nicht; der Quietismus wird Resignation.

»Wo immer du hingehst
Es nützt nichts.
Wo du auch seist
Du entrinnst nicht.
Am besten wird es sein
Du bleibst sitzen
Und wartest
Auf das Ende.«
(Aus den Responsorien der Einwohner Mahagonnys)

Die Mehrheit ist nicht *nur* Sekte; das hat sie mit der westdeutschen Linken gemein, die auch nicht *nur* Sekte ist. Doch die Intransigenz der »Lager«-Mentalität hier wie dort macht beklommen. Als wären die Risse, die durch uns gehen, immer noch nur Folgen der Selbstzerstörung einer Gesellschaftsformation.

edition suhrkamp

Materialien zu Norbert Elias' Zivilisationstheorie
Herausgegeben von Peter Gleichmann, Johan Goudsblom und Hermann Korte
stw 233. DM 16,–

Bernhard Groethuysen
Die Entstehung der bürgerlichen Welt- und Lebensanschauung in Frankreich
Band 1: Das Bürgertum und die katholische Weltanschauung
Band 2: Die Soziallehren der katholischen Kirche und das Bürgertum
stw 256. DM 24,–

Karl Polanyi
The Great Transformation
Politische und ökonomische Ursprünge von Gesellschaften und Wirtschaftssystemen
stw 260. DM 16,–

Seminar: Familie und Gesellschaftsstruktur
Materialien zu den sozioökonomischen Bedingungen von Familienformen
Herausgegeben von Heidi Rosenbaum
stw 244. DM 16,–

Die gesellschaftliche Organisierung psychischen Leidens
Zum Arbeitsfeld klinischer Psychologen
Herausgegeben von Heinrich Keupp und Manfred Zaumseil
stw 246. DM 18,–

Joseph Needham
Wissenschaftlicher Universalismus
Über die Bedeutung und Besonderheit der chinesischen Wissenschaft
Herausgegeben, übersetzt und eingeleitet von Tilman Spengler
stw 264. DM 14,–

Joseph Weizenbaum
Die Macht der Computer und die Ohnmacht der Vernunft
stw 274. DM 14,–

Rotbuch

Vielleicht war das alles erst der Anfang
Hanna Lévy-Hass: Tagebuch aus dem KZ Bergen-Belsen 1944–1945

Rotbuch 191
112 Seiten, DM 7 (Abo 6)

Ich lese zur Zeit viel über neonazistische Vorfälle in Deutschland. Sind denn die Menschen in der BRD bereit, die Lügen der alten Nazis zu akzeptieren? Weißt du, warum das geschieht? Man wollte den jungen Deutschen nicht erzählen, was geschehen ist, man wollte ihnen nicht die Wahrheit sagen. Deshalb sind heute diejenigen, die das bestreiten, in der Lage, solche Dinge zu tun. Denn wenn man etwas vergißt oder nicht weiß, dann wiederholen sich solche Dinge leicht. Wenn man etwas dagegen tun will, daß sich das alles wiederholt, dann muß man darüber Bescheid wissen. Wer sich nicht errinnert, muß die Geschichte nochmals durchleben. Wo man von der Vergangenheit kaum etwas weiß, da gibt es auch keine Opposition gegen eine mögliche Wiederholung.

Isaac Deutscher
Die ungelöste Judenfrage
Zur Dialektik von Antisemitismus und Zionismus

Rotbuch 159
144 Seiten, DM 8 (Abo 7)

Über die jüdische Frage konnte hierzulande nach dem Versuch ihrer mörderischen »Endlösung« im deutschen Faschismus noch nicht unverzerrt diskutiert werden. Isaac Deutschers Essays sind deshalb für uns eine unerläßliche Nachhilfe: Grundlage und Ausgangspunkt für jede Diskussion über Antisemitismus, Zionismus und den Nahost-Konflikt.

Rotbuch Verlag
Potsdamer Str. 98 · 1000 Berlin 30

Jörg Bopp
Der linke Psychodrom

Szenen (erfunden, aber wahr)

Als sie nackt nebeneinander lagen, wandte er ein, sie hätten ihre Beziehung noch nicht geklärt. Sie küßte ihn auf den Bauch. »Bleib doch beim Thema«, knurrte er unzufrieden.

Als sie sich trafen, seufzte der eine: »Ich bin völlig kaputt.« Der andere musterte ihn geringschätzig: »Aber nicht so kaputt wie ich.«

»Ich bin irgendwo links«, sagte sie. Er fragte »wo denn« und ließ den Blick lächelnd an ihr herabgleiten. Da wurde sie verlegen und fuhr ihn an: »Laß das!«

Als er aus Griechenland zurückkam, fragten sie ihn, ob es ihm gefallen habe. Er antwortete: »Es war sehr wichtig für mich.«

Als er mit ihr schlafen wollte, wandte sie ein: »Ich kenne dich doch kaum.« »Danach besser«, erwiderte er. Sie sah ihn mitleidig an: »Du Makker.«

Jede Woche gab es in der Stadt einen besonderen Markt. Wenn einen Bewohner seine Probleme langweilten, konnte er sie dort gegen andere eintauschen, etwa eine Depression gegen Arbeitsstörung oder Schlaflosigkeit. Der Markt war sehr gut besucht. Das Angebot war reichlich. Um ein großes Sortiment zu behalten, versuchten die Händler bisweilen, ihren Kunden die alten Probleme wieder anzudrehen. Aber das Publikum fiel selten darauf herein. Es kannte sich aus.

Es ist die Welt des linken Psychodroms, die sich in den Szenen darstellt. »Psychodrom« steht für eine subkulturelle Region, die sich in der linken Szene aufgrund bestimmter politischer Erfahrungen, denen einer zunehmenden politischen Restauration, und durch eine spezifische Auseinandersetzung mit Psychologie und Psychotherapie in den letzten Jahren entwikkelt hat. Ich will mit der Analyse dieser Region nicht pauschalen mißmutigen und misanthropischen Untersuchungen über das Elend der Linken eine weitere hinzufügen. Es geht vielmehr darum, besondere Ritualisierungen der Lebenspraxis darzustellen und nach den produktiven Energien zu fragen, die sich in ihnen verschlüsselt äußern. Würde die Frage nach den

– wenn auch entstellten – produktiven Energien übergangen, böte die Analyse nichts weiter als eine neue Strophe des penetranten Klagegesangs, wie weit die Linke herunterkommen sei.
Die linke Szene ist derart vielgestaltig und polyzentrisch, daß sich pauschale Analysen und Urteile verbieten. Der linke Psychodrom ist mit dieser Szene nicht identisch, sondern nur eine Region in ihr. Es ist eine Region, die sich auf spezifische Weise mit Psychotherapie auseinandersetzt, spezifische Konsequenzen aus der Therapieerfahrung zieht und die psychotherapeutische Arbeit vor besondere Probleme stellt. In anderen Regionen der linken Szene wird die Auseinandersetzung anders geführt. Dort stellen sich der Psychotherapie andere Aufgaben.
In seinem rituellen Charakter hat der Psychodrom Ähnlichkeit mit einem Hippodrom. Gibt es dort die Show der Tiere und Athleten, so hier die Revue der Seelen und derer, die sie trainieren. Dort das Dressurreiten, hier die hohe Schule der psychischen Selbstdarstellung. Die Akteure zeigen eingeübte Bewegungen und äußern sich in einer einstudierten Sprache, beides in einem festgelegten Programm. Es vollzieht sich ein profaner Kult, nach dem Rhythmus einer ausgearbeiteten Liturgie. Hoffnungen und Ängste, Kräfte und Bedürfnisse, Leidenschaften und Phantasien können sich nicht frei äußern, sondern werden durch eine Regie domestiziert. Die Dressur der Seelen ist zugleich eine Dressur der Libido, freiwillig und gezwungen in einem.
Der linke Psychodrom umfaßt Gruppen mit mehr oder weniger stark ritualisierten Formen von Kommunikation, Sinnlichkeit, Erfahrung und Umgang mit Psychotherapie. In einer fast sektenhaften Ausgrenzung aus der Alltagserfahrung werden Erlebnisinhalte umgedeutet, Wünsche deformiert und rigide Abwehrstrategien aufgebaut. Während sich aber eine Sekte in ihrem personellen Bestand und ihren Glaubensinhalten von der Umgebung scharf abzugrenzen pflegt, bestehen zwischen der Region des Psychodroms und anderen Regionen der linken Szene nur graduelle Unterschiede. Es ist oft nicht klar auszumachen, wer noch dazu gehört und wer nicht mehr, da die einzelnen Strukturmerkmale bei den Individuen und Gruppen jeweils unterschiedlich scharf ausgearbeitet sein können. Ebenso haben die Rituale unterschiedliche Grade der Starrheit, so daß nicht immer leicht zu bestimmen ist, wo sie noch ausgeübt werden und wo nicht mehr.
Bestimmte Therapiekonzepte werden bevorzugt: Gestalt-, Urschrei- bzw. Primärtherapie, Encounter-Konzepte, Aktionsanalyse, Co-Councelling, also einerseits solche, die unter der Bezeichnung »emotionale Therapien« zusammengefaßt werden, weil sie auf die intensive Darstellung von Gefühlen bevorzugt Wert legen, zum anderen gruppendynamische Verfahren, die ein Arsenal von Kommunikationstechniken anbieten. Diese Therapiekonzepte begünstigen zwar das Verfestigen ritueller Lebenseinschränkung,

haben diese als Tendenz aber nicht selbst hervorgerufen. Sie passen sich allgemeinen sozio-kulturellen Trends an, mit dem Effekt, daß sich Trends und Therapiekonzepte in einer pathogenen Harmonie gegenseitig bestätigen und verfestigen. Die Psyche wird durch die Konzepte s (trainiert, daß sie für die Trends immer aufnahmebereiter wird.

Der linke Psychodrom ist ohne das schillernde Phänomen des Psychobooms undenkbar. Analog den großen Handelsstraßen früherer Jahrhunderte gibt es die große Psycho-Straße, auf der von der kalifornischen Küste über New York, London und Amsterdam ständig neue Therapieformen in die BRD importiert werden. Berlin, Frankfurt und Heidelberg sind Import- und Verteilungszentren für den regionalen Gebrauch. Von den europäischen Metropolen führt die Straße weiter nach Indien, Afghanistan und Nepal.

Schon vor zehn Jahren gab es nach amerikanischen Schätzungen ca. 200 verschiedene therapeutische Schulen und 10 000 spezifische Therapietechniken.[1] Inzwischen muß die Zahl noch beträchtlich gestiegen sein. So fällt es immer schwerer, die neuen Angebote, die auch so salbungsvolle Etiketten wie »positive Psychotherapie« einschließen, auseinanderzuhalten. Die importierten Konzepte erweisen sich inzwischen zu beträchtlichen Teilen als jeweils verschiedene Kombinationen aus Stücken bereits vorliegender – dem System ABC folgt das System CBA usw. – oder als deren geschickte Umformulierung. Zwischen fachlicher Kompetenz, modischer Staffage und Scharlatanerie ist deshalb nicht leicht zu unterscheiden.

Da der Psychoboom viele Wurzeln und viele Gesichter hat, ist eine Gesamtanalyse ebenso schwierig wie eine Gesamtkritik. Eines seiner Gesichter ist der linke Psychodrom, den man sich als ein System von zwei konzentrisch umeinander liegenden Kreisen vorstellen kann. Den inneren Kreis bilden eine spezifische Therapiepraxis und spezifische Therapieerfahrungen; den äußeren Kreis bilden besondere Versuche, den Alltag und die Alltagserfahrung zu organisieren, wobei die Therapieerfahrungen zu Hilfe genommen werden. Zwischen beiden Kreisen besteht eine wechselseitige Einwirkung. Für den linken Psychodrom sind einige Tendenzen, nach denen der Zusammenhang von Therapie und Lebenspraxis organisiert wird, bezeichnend.

1. Rückkehr der Doppelmoral

In der gegenwärtigen Situation besteht ein krasses Mißverhältnis zwischen der Vielzahl von Therapieformen, dem Sendungsbewußtsein, mit dem sie angepriesen, der Begeisterung, mit der sie aufgenommen werden, einerseits und der Bereitschaft der Öffentlichkeit, in eine kritische Erörterung über therapeutische Wirkung, implizite moralische und politische Festlegungen

der Konzepte einzutreten. Die linke Szene hat an dieser Aporie teil. In manchen Gruppen entwickelt sich eine wachsende Kritiklosigkeit gegenüber den Therapiekonzepten. Obwohl verbal der marxistischen Ideologiekritik verpflichtet, wird hier keine Ideologiekritik der therapeutischen Methodik versucht. Die sonst formulierten Maßstäbe der politischen Kritik finden keine Anwendung auf die Beschäftigung mit Psychotherapie und auf die persönliche Therapieerfahrung. Das ist deshalb um so bemerkenswerter, weil auch diese linken Gruppen verbal die Einheit von politischer Arbeit und persönlichem Leben fordern.

Wer z. B. die Einstellung linker Studenten zur Psychotherapie in ihren Publikationen und in der therapeutischen Praxis selbst seit zehn Jahren verfolgt hat, nimmt gravierende Änderungen in ihrer Selbstinterpretation als Patienten wahr. Ganz davon abgesehen, daß sich der Kreis der politisch Interessierten unter den studentischen Patienten ohnehin sehr verkleinert hat, ist unter den linken Patienten auch noch die Anzahl derer geschrumpft, die ihre psychischen Konflikte mit der gesellschaftlichen Repression in Verbindung bringen und die Therapie als Element auch der politischen Emanzipation verstehen. Die meisten Studenten haben ihre Therapie von ihrer politischen Einstellung abgekoppelt. Unter ihnen verbreitet sich die Ansicht, die Symptome seien Ausdruck privater Unzulänglichkeit, ihre Ursachen seien höchstens in der Familie aufzusuchen und von der Therapie sei nicht mehr als das Kurieren von Symptomen zu erwarten. Eine depressive Verarbeitung der eigenen psychischen Problematik greift um sich.

Diese Studenten passen sich der sich unpolitisch gebenden Ideologie der meisten Therapieformen – von der traditionellen Psychoanalyse über die Gesprächspsychotherapie bis zu den emotionalen Therapien und den gruppendynamischen Techniken – immer mehr an. Sie werden dem unpolitischen Bild vom Menschen, das diese Therapiekonzepte kultivieren, immer ähnlicher. Auch die Konzepte basieren auf der schroffen Trennung des Privaten, das in der Therapie bearbeitet werde, vom Öffentlichen, das mit den psychischen Problemen wenig zu tun habe und von den Patienten höchstens im Zuge ihrer neurotischen Abwehr in die Therapie importiert werde.

So etabliert sich im linken Psychodrom eine linke Variante jener Doppelmoral, die seit je Kennzeichen der bürgerlichen Gesellschaft ist. Privatleben und Öffentlichkeit werden hier streng voneinander geschieden.

Diese Rückkehr zu einer der Grundbedingungen der bürgerlichen Gesellschaft ist eine Reaktion auf jene Tendenzen der Studentenbewegung, die Oskar Negt als »Überpolitisierung«[2] bezeichnet hat. Er versteht darunter die zwanghafte Methode, auch die privatesten Probleme im Gewaltakt mit umfassenden politischen Prozessen zu verbinden, so daß das Besondere des Alltäglichen nicht mehr sichtbar wird. Der Rückgriff auf das starre Ritual

der Doppelmoral ist deshalb Ausdruck der Rebellion gegen die Vernachlässigung vitaler Bedürfnisse und der Versuch, diese gegen alle Bevormundungen – etwa die strenge Frage, ob das, was man tue und wünsche, auch »politisch« sei – in ihr Recht zu setzen. Sie signalisiert zugleich, daß die Verbindung von Politik und Alltag nicht so behende hergestellt werden kann, wie manche meinen, sondern nur unter starken Spannungen möglich ist.

In einer undialektischen Gegenbewegung ziehen sich aber einige linke Gruppen ohne Vorbehalte auf die bürgerliche Doppelmoral zurück und nehmen sich damit überhaupt die Möglichkeit, ihr Privatleben durch politische Erfahrungen zu erweitern und in ihre politische Arbeit persönliche Bedürfnisse einzubringen. Gegenüber dem oft rigiden politischen Moralismus der Studentenbewegung wird eine einfache Kippbewegung vollzogen. Die Konsequenz ist eine Entwertung von Politik und Privatleben gleichermaßen. Was durch die linke Doppelmoral sein Recht finden sollte, wird durch sie gerade demoliert. Denn es fragt sich, welchen Sinn politische Arbeit haben soll, wenn die persönlichen Bedürfnisse aus ihr entfernt werden. Politik wird zur aufgezwängten moralischen Pflichterfüllung. Umgekehrt wird das Privatleben auf die ständige Entschädigung für Frustrationen in der – als unpersönlich definierten – politischen Arbeit degradiert. Es wird zum Schuttabladeplatz und kann keine Eigendynamik entfalten. Damit wird es unter der Hand extrem politisiert, da seine Entwicklung völlig von den jeweiligen politischen Erfahrungen abhängig ist. So entsteht eine destruktive Zirkelbewegung zwischen Privatleben und politischer Arbeit: Je mehr das Privatleben untergründig politisiert wird, desto weniger kann es die Aufgabe der Entschädigung für politische Frustrationen wahrnehmen, was dazu führt, daß die Politik als noch entfremdeter erfahren und folglich das Privatleben noch mehr politisiert wird.

Die Rückkehr zur Doppelmoral endet im Zwang einer lustfeindlichen Lebensführung: die politische Arbeit ist entfremdet und das Privatleben auch. Die Therapiekonzepte, deren latente politische Philosophie auf der bürgerlichen Doppelmoral basiert, geben dieser Lebensführung im linken Psychodrom eine therapeutische Legitimation.

2. Renovierung des autoritären Prinzips

Ein Vergleich zwischen den studentischen Patienten von 1970 und von 1978 zeigt weiterhin, daß die Bereitschaft, sich fügsam einer Psychotherapie zu unterziehen, ebenso wächst wie der Unwillen, sich mit den therapeutischen Autoritäten offen auseinanderzusetzen. Die offene Konfrontation, die für das Austragen der Autoritätskonflikte während der Studentenbewegung bezeichnend war, gehört der Vergangenheit an. Immer mehr sehnt man sich

auch in bestimmten linken Gruppen nach Therapeuten, denen gegenüber man auf das als gleichermaßen mühsam und überflüssig empfundene Geschäft der Autoritätskritik verzichten kann. Und man bevorzugt Therapieformen, die diesen Verzicht versprechen.
Es soll ein klares und stabiles Oben und Unten geben; Harmonie anstatt Konflikt, sensible Kommunikation anstatt Streit, Sanftheit anstatt Leidenschaftlichkeit, Symbiose anstatt Trennung, Stillstand in Wärme anstatt Entwicklung mit Risiken. Die Rebellion der unterdrückten Triebbedürfnisse, die eine Grundbedingung für den therapeutischen Prozeß persönlicher Befreiung ist, unterbleibt oder wird nur sehr verdeckt ausgetragen. Wenn Wut und Protest sich äußern, dann oft in der Form diffuser Unzufriedenheit, depressiver Selbstanklagen oder gesteigerter Versorgungswünsche; d. h. sie melden sich getarnt zu Wort.
Man sollte aber nicht übersehen, wieviel verkappte Aggressivität sich nicht nur in den Selbstanklagen, sondern auch in den sanften Reaktionen verbirgt. Ebenso kann einem nicht entgehen, wie starr und zwanghaft die sensiblen symbiotischen Rituale oft sind, wenn das durch die weiche Verpackung auch zunächst verborgen bleibt. Schließlich kann nicht unklar bleiben, mit wieviel Selbstgerechtigkeit und autoritärer Härte – wenn auch auf Seidenpfoten – die sanften Kommunikationsstile oft durchgesetzt werden. Das verbal geforderte Aggressionstabu wird ständig unterlaufen.
Es kann nicht verwundern, daß sich auf dem Feld der Gruppentherapie ein Bedürfnis nach solchen Konzepten durchsetzt, die eine dominierende Therapeuten-Leiterfigur und eine weitgehende Strukturierung des Gruppenprozesses durch die Anwendung von Kommunikationstechniken oder beides garantieren. Die Gefühlstherapien und die gruppendynamischen Verfahren bieten das an. Der Therapeut hat in ihnen eine mächtige Position. Seine Dominanz hält die Gruppenmitglieder in permanenter Abhängigkeit. Sie erarbeiten sich Struktur und Weg ihres Umgangs nicht selbst, sondern passen sich den Weisungen des Therapeuten und den vorgegebenen Kommunikationsschemata an. Die starken Abhängigkeitsbedürfnisse der Patienten gegenüber ihren Therapeuten werden zu einem beträchtlichen Teil nicht bearbeitet, obwohl sie ein wichtiges Element ihres neurotischen Konfliktes sind.
Natürlich reduziert ein dominierender und strukturierender Therapeut die Angst der Gruppe vor der Erfahrung, auf sich selbst gestellt zu sein. Gerade das Aufarbeiten dieser Angst wäre für die Befreiung der Patienten aus ihren Abhängigkeiten unerläßlich. Umgekehrt wird auch die Angst des Therapeuten reduziert, er könne der Gruppe ausgeliefert sein. Er kann die Angst vor seiner eigenen Passivität und Bereitschaft, sich der Gruppe zu unterwerfen, wie auch die Angst vor Aggressionen und Zuneigung der Gruppe abwehren. Beide – Therapeuten und Patienten – lehnen unstrukturierte

Gruppen als bedrohlich ab, weil dort das Bedürfnis nach einer leitenden Autorität ebenso frustriert wird wie das nach scharfer Abgrenzung von den Patienten.
Das infantile Bedürfnis nach einer heilen und unendlich spendungsfreudigen Welt findet seine Entsprechung im dominierenden Therapeuten, der seine Machtstellung ohne Bedenken ausübt und die Therapie nur um den Preis der Unterwerfung der Patienten unter seine Regie durchführt. Das Ritual ist starr und zwanghaft. Der Therapeut zelebriert wie ein Priester seine Liturgie und erwartet von der Gemeinde der gläubigen Patienten, daß sie sich andächtig einfügt. Wer eine kritische Auseinandersetzung um Rolle und Reaktion des Therapeuten fordert, wird mit der Antwort blockiert: »Das ist dein Problem. Du kannst dich ja entscheiden, ob du mit mir arbeiten willst oder nicht.« Die Kommunikation wird unwirklich. Der Patient kämpft mit den Schatten seiner Vergangenheit, erreicht aber nie den Therapeuten, vor dem er diesen Kampf aufführt. Er hat nur die Wahl, sich zu fügen – dann geht die Therapie weiter – oder sich zu verweigern, dann ist sie zu Ende. Er wird für seine Rebellion bestraft, und damit für das, was zum Wichtigsten jeder Therapie gehören sollte.
Der linke Psychodrom macht sich Illusionen über die Größe des autoritären Potentials und des Mangels an kritischer Selbstreflexion in der therapeutischen Zunft. Daß ihm das nicht so auffällt, hängt einmal mit der Wiederverfestigung autoritärer Prinzipien in allen Lebensbereichen durch die fortschreitende politische Restauration zusammen. Insofern befinden sich der linke Psychodrom und die beschriebenen Therapeuten »auf der Höhe der Zeit«. Zum anderen hängt es mit dem konfliktscheuen Typus des Patienten in einer bestimmten Region der linken Szene zusammen, dessen Unterwerfungsbereitschaft sich in die oberflächlich gefälligen Haltungen von Harmonie, Sensibilität und Symbiose verkrochen hat.
Dominanzstreben des Therapeuten und Unterordnungsbereitschaft der Patienten gehen hier ein Bündnis ein. Die Pathologie der Patienten wird durch die genannten Therapiekonzepte für deren Selbststabilisierung ausgebeutet. Es entsteht ein pathogenes Bündnis zwischen therapiefeindlichen Tendenzen von Therapeuten und Patienten. Dieser Typus von Patient ist ein psychisches und dieser Typus von Therapeut ein psychotechnisches Pendant zur Renovierung des autoritären Prinzips durch die politische Restauration.
Hier vollzieht der linke Psychodrom eine undialektische Gegenbewegung gegen die antiautoritären Tendenzen der Studentenbewegung. Am Anfang der 70er Jahre konnte man als Psychotherapeut nicht selten den Eindruck gewinnen, daß sich die studentischen Patienten bei ihrer Kritik an den therapeutischen Autoritäten überforderten. Um der Überich-Forderung der Studentenbewegung, jede Autorität radikal infragezustellen, gerecht zu

werden, ging man oft in eine derart harte und durchgehende Konfrontation, daß man die eigenen Anlehnungs- und Liebesbedürfnisse gegenüber dem Therapeuten verleugnen mußte. Weiche, symbiotische Bedürfnisse waren deshalb oft schwer zu bearbeiten. Der Druck, ständig ein kritischer Kämpfer sein zu müssen, konnte oft so stark werden, daß passive und rezeptive Wünsche der therapeutischen Aufklärung unzugänglich blieben. Ein rigides Über-Ich konnte oft nur teilweise abgebaut und eine lustfreundliche Lebenspraxis oft nur in einigen Schritten entwickelt werden. Die Therapie kam gegen den »Politpuritanismus«[3] oft nur mit Mühe an.

Die Patienten des linken Psychodroms haben direkteren Zugang zu ihren weichen und rezeptiven Bedürfnissen. Man kann seine Anlehnungsbedürfnisse ungeschützter zeigen und neigt nicht mehr zu jener generellen monströsen Verzerrung von Autoritäten, die sich die Studentenbewegung aufgezwungen hatte. Insofern zeigt sich im linken Psychodrom eine neue Qualität von Selbsterfahrung und zwischenmenschlicher Kommunikation. »Diese Entwicklung hat Bedürfnisse freigesetzt, die früher nur die Phantasien oder als unbewußte die Sozialbeziehungen strukturiert haben. Heute werden sie formuliert und im Alltagsleben eingeklagt . . .: Sicherheit, Geborgenheit und Zuneigung, Unmittelbarkeit und Selbstverwirklichung«.[4]

Allerdings wird im linken Psychodrom für die Befriedigung dieser Bedürfnisse der Preis einer Unterordnung unter die Therapeutendominanz gezahlt. Natürlich wird diese Einstellung auf den Umgang mit anderen Autoritäten generalisiert. Wo sich nicht auch in der Revolte gegen den Therapeuten die Rebellion gegen die einsozialisierte Triebunterdrückung vollzieht, können die Triebe schwerlich ihren »aufrechten Gang« lernen. In gekrümmter Gestalt neigen sie dazu, die gesellschaftlich sanktionierten Wege der Bedürfnisbefriedigung zu beschreiten und sich gegen repressive Einschränkungen nicht entschieden zur Wehr zu setzen.

Johann Schülein[5] hat in seinen Bemerkungen zur Sozialpsychologie der Öffentlichkeit nach dem Zerfall der Studentenbewegung festgestellt, daß sich auch in der linken Szene ein neuer Sozialcharakter, »oraler« oder »narzißtischer« genannt, verbreite. Dieser zeichne sich durch starke Versorgungsbedürfnisse, Anpassung, Konfliktverleugnung, rasch wechselnde Objektbeziehungen, Überich-Schwäche und schwach entwickelte Abwehrsysteme aus. Diesem Typus stellt er den während der Studentenbewegung dominierenden klassischen bürgerlichen Sozialcharakter, »anal« und »ödipal« genannt, gegenüber; er sei geprägt durch Überich-Stärke, starre Abwehrformationen, Fleiß, Gehorsam und konsistente Objektbeziehungen. Der klassische Typus zeige sich heute stärker in der dogmatischen Linken, der narzißtische stärker in der Sponti-Szene.

Es wird nicht ganz klar, wie die beiden Typen auf die Entwicklung des Kapitalismus zu beziehen sind. Schülein ordnet den klassischen Typ dem

liberalen Konkurrenzkapitalismus und den narzißtischen Typ dem »modernen« Kapitalismus zu. Wahrscheinlich meint er damit den Konsumkapitalismus. Man wüßte aber gerne, wie die voraufgehenden Phasen des Monopolkapitalismus und des keynesianischen Kapitalismus mit einem Sozialcharakter verbunden werden können. Der dem liberalen Kapitalismus folgende Kapitalismus umfaßt immerhin eine Zeitspanne von 80 Jahren. So ist auch nicht klar, warum auf dem Hintergrund einer identischen ökonomischen Struktur in der Studentenbewegung der klassische Sozialcharakter dominiert haben und sich nach ihrem Zerfall der narzißtische in den Vordergrund schieben soll.

Die Arbeiten von Heinz Kohut, Roy C. Calogeras und Fabian X. Schupper, auf die sich die Theoretiker des neuen Sozialisationstypus beziehen, sind in den Jahren 1966 bis 1971 entstanden.[6] Die Beobachtungen über die narzißtischen Störungen und die neuen regressiven Abwehrmechanismen werden dort an einer Generation gewonnen, die die amerikanische Studenten- und Anti-Vietnam-Bewegung in Gang gesetzt hat. Auch die Hippies, an denen Calogeras die neuen Abwehrmechanismen feststellt, haben sich teilweise an diesen Bewegungen aktiv beteiligt. Politischer Protest, Kritik des Leistungsprinzips, freie Emotionalität und Sinnlichkeit, Versuche einer alternativen Lebenspraxis gehörten für die Akteure damals zusammen und sind nicht auf verschiedene Sozialisationstypen verteilbar.

Das Problem liegt darin, daß Schülein in der Studentenbewegung den klassischen Sozialcharakter dominieren läßt, sich dabei aber auf Analysen stützt, die gerade an der Generation der Studentenbewegung einen zunehmenden Einfluß narzißtischer Abwehrformen wahrnahmen. Wenn man die Typologie der Sozialcharaktere einmal aufrecht erhält, spricht deshalb einiges für die Annahme, daß wesentliche Merkmale beider Typen in der Studentenbewegung bestimmend waren. Die Tendenzen der Studentenbewegung, freie Sinnlichkeit und Sexualität herzustellen, werden bei Schülein kaum gewürdigt; sie kommen nur in abwertender Interpretation als »regressive Tendenzen«[7] in den Blick. Wahrscheinlich ist das der Preis für seine sozialpsychologische Typisierung.

Ist Schüleins Typisierung schon bei der Anwendung auf die sozialpsychologische Analyse der Studentenbewegung nicht überzeugend, so zeigt sich ihre Schwäche vollends bei der Analyse der gegenwärtigen linken Szene. Untersucht werden nur die extremen Varianten der dogmatischen Linken und der Sponti-Kreise. Das große Feld linker Positionen und Aktivitäten, das zwischen diesen Positionen liegt, wird sozialpsychologisch nicht erfaßt. Es ist sonderbar, daß gerade jene linke Gruppen, die heute den Hauptanteil an progressiver Arbeit, Weiterführung der theoretischen Diskussion und vielen Experimenten des Alltagslebens tragen, unerwähnt bleiben. Die wichtigsten Gruppen der gegenwärtigen Linken werden von Schülein so-

zialpsychologisch ausgeblendet. Auch das folgt aus seiner sozialpsychologischen Typisierung.
Was Schülein an den Sponti-Kreisen konkret beobachtet, konvergiert teilweise mit den hier vorgelegten Beobachtungen des linken Psychodroms, wenn ich auch andere analytische Schlüsse daraus ziehe. Es sieht nicht so aus, daß sich hier ein vom klassischen klar unterscheidbarer narzißtischer Sozialcharakter manifestiere. Wahrscheinlicher ist, daß Elemente des klassischen Charakters in verändertem Zusammenhang und Gewand wieder auftreten. Der narzißtische Charakter ist nicht scharf vom klassischen abzugrenzen, sondern hat ihn teilweise aufgenommen.
Der Gehorsam äußert sich im Verzicht auf Rebellion, in der Form von symbiotischen und Versorgungsbedürfnissen. Der Analsadismus zeigt sich als Depression oder sanft sich gebende Rigidität. Zwanghaftigkeit verbirgt sich im starren Festhalten an bestimmten Ritualen der Kommunikation, Dominanzstreben in sensibler Penetranz, Triebfeindlichkeit in Anpassung. Zudem wird die traditionelle Doppelmoral, ebenfalls kennzeichnend für die Lebenspraxis des bürgerlichen Sozialcharakters, wieder installiert. Züge des klassischen Sozialcharakters zeigen sich gleichsam in »narzißtischer Verpackung«.
Schließlich legt die Renovierung des autoritären Prinzips im linken Psychodrom die Vermutung nahe, daß sich hier mit Hilfe von Psychotherapie Einstellungen und Verhaltensweisen ausbilden, die eine erhöhte Anfälligkeit für autoritäre Verhaltensmuster und auf die Dauer Unentschlossenheit gegenüber reaktionären politischen Bewegungen ausbilden. Da sich diese Tendenzen eine weiche Verpackung gegeben haben, sind sie schwerer zu identifizieren und können deshalb unangreifbarer weiterwirken. Die Strategien der Selbstverteidigung sind subtiler als die des klassischen Untertanen.

3. Problem-Narzißmus

Im linken Psychodrom trifft man auf ein unerhörtes Interesse an den eigenen und – daraus abgeleitet – an den fremden psychischen Problemen. Man befindet sich in einem überdimensional großen Problem-Markt. Was jeder an sich selbst interessant, an den anderen attraktiv und originell findet, sind die Probleme. Die Bereitwilligkeit, mit der sie dargestellt werden, gleicht der schwülen Offenheit, mit der man in pietistischen Konventikeln seine fleischlichen Versuchungen und Sünden ausmalt. Kontakt wird über Problemdarstellungen hergestellt. Man kann sie unterschiedlich ausmalen, in feinen Miniaturen oder Kolossalgemälden, in monotonem Singsang wie ein Ave Maria oder in düsterer Dramatik wie eine shakespearesche Tragödie. Ständig ist man auf der Suche nach größerer Komplexität der Konflikte und ihrer gekonnteren Inszenierung. Der Vorgang gleicht einem archai-

schen Kult: in endlosen Ritualen der Selbstbespiegelung tanzt man bei zunehmendem Tempo und wachsender Ausdruckskraft um die eigenen und fremden Konflikte.
Ein Problem ist nur so viel wert, wie eindrücklich es vorgeführt werden kann. Wer keine Konflikte anbietet, wird mitleidig belächelt. Was gegen die problem-narzißtische Lebensführung sprechen könnte, wird also in den Beweis ihrer Wahrheit umgewandelt. Dem liegt die Logik zugrunde: »Wer große Probleme aufweist, ist kritisch; wer kritisch ist, ist emanzipiert; also ist der, der große Probleme aufweist, emanzipiert.« Ein Ideal negativer Großartigkeit wird aufgerichtet. Wer die größten und originellsten Konflikte hat, ist der Stärkste. Ein sonderbarer Gesundheitskult der psychischen Krankheit verbreitet sich. Es entwickeln sich auf verkappte Weise monströse Phantasien seelischer und moralischer Größe. Da es um die »Zelebration von Intersubjektivität als einem moralischen Zustand«[8] geht, ist derjenige »gut«, der das imposanteste Konfliktprofil aufweisen kann.
Der Problem-Narzißmus vermittelt seinen Trägern das verschlüsselte Gefühl einer außerordentlichen Freiheit. Er ist eine bizarre Variante des bürgerlichen Autonomiestrebens. Das Subjekt setzt sich hier selbst, indem es sich auf seine psychische Konstitution zurückzieht, ohne Orientierung an den äußeren Bedingungen. Denken, Besitz, Arbeit verlieren als Konstitutionsbedingungen an Bedeutung. Die Auseinandersetzung mit äußerer Natur und Gesellschaft wird als störend empfunden und unterbleibt deshalb. Damit entsteht allerdings eine Zirkelbewegung. Der Problem-Narziß bemerkt, daß er durch die Konzentration auf die psychischen Konflikte nicht jene Freiheit erreicht, nach der er sich sehnt. Er greift deshalb tiefer in die eigene Konfliktlandschaft, was zu neuer Enttäuschung führt, die wieder nur problem-narzißtisch angegangen wird. Der Problem-Narzißmus selbst ist also die Grundbedingung für die Enttäuschung der Hoffnungen, die er hegt.
Das Schlimmste, was diesen problembezogenen Menschen passieren kann, ist nicht das Anwachsen, sondern die Befreiung von ihren Konflikten. Sie hätten damit ihre Identität verloren. Anstatt eines scharfen und grellen Leidens verspüren sie ein diffuses dumpfes Unwohlsein, das sich periodisch verstärkt, um durch eine therapeutische Infusion wieder unter einen bestimmten Pegelstand gedrückt zu werden, bis es wiederum so angewachsen ist, daß eine erneute therapeutische Intervention notwendig wird. Von der Psychotherapie erwartet man keine grundlegende Veränderung, sondern nur periodische Reinigungsvorgänge, die so notwendig sind wie für den Nierenkranken der regelmäßige Anschluß an die künstliche Niere. Die zyklische Regeneration des Unwohlseins darf nicht gestört werden.
Auf gruppendynamischen Trainings und therapeutischen workshops, zu denen die Akteure des Psychodroms wie unsere Vorfahren zu den

Festspielen von Bayreuth und Salzburg oder zu den Kirchentagen pilgern, kann man eindrückliche Beobachtungen machen. Eine Aufklärung über Genese und Sinn der Konflikte findet weniger statt als die Integration in ein vorgegebenes Ritual. Wenn es wirklich an die entscheidenden Konflikte geht, kann man sich durch rituelle Reaktionen entziehen. Therapeutische Aufklärung wird hier mit einstudierter Selbstinszenierung verwechselt. Die Teilnehmer manipulieren sich in den Wahn: je exotischer ihre Problemdarstellung ausfällt, desto nachhaltiger sind die Konflikte gelöst. Da aber nichts gelöst wird, ist in periodischem Abstand ein neuer workshop notwendig, um erneut die Illusion einer therapeutischen Lösung zu erzeugen. Was sich verändert, sind nicht die Konflikte, sondern allenfalls ihre Kostümierung.

Es gibt die problem-narzißtische Partnerwahl, in der nicht gefragt wird, ob der gewünschte Partner liebenswert und anziehend ist, sondern ob er zu den eigenen Problemen »paßt« und sie »versteht«. Der Partner muß also in die eigene Konfliktlandschaft integrierbar sein. Es bildet sich oft ein Reißverschlußsystem – das Ineinandergreifen von Verschlußstücken aufgrund des Bestehens von Lücken –, in dem jeder das auslebt, was der Andere nicht hat, aber gern hätte. So kann man ihm ständig den Defekt vorwerfen und gleichzeitig seiner Bewunderung sicher sein. Diese Beziehungen sind lustvoll und qualvoll zugleich. Problem-narzißtische Beziehungen haben nicht selten große Haltbarkeit. Es gibt viele Formen problem-narzißtischer Treue, die mit der Behauptung, der narzißtische Sozialcharakter habe rasch wechselnde Objektbeziehungen, nicht vereinbar sind.

Die Kommunikationsrituale des Problem-Narzißmus sind ebenso quälend wie befriedigend. Einerseits vollzieht sich eine entschiedene libidinöse Besetzung der eigenen und fremden psychischen Konflikte. Andererseits hat die Kultivierung des Bildes negativer Großartigkeit sadistische und masochistische Züge. Anstatt sich in den eigenen und den fremden Körper zu verlieben, verliebt man sich in seine psychischen Deformationen und stachelt die gleichwohl schmerzliche Erfahrung der Deformiertheit bei sich selbst und anderen immer wieder an. Wie bei der Neurose ist die libidinöse Befriedigung mit Selbstbestrafung verbunden.

Komplementär zur libidinösen Besetzung der Konfliktlandschaft vollzieht sich eine Entsinnlichung der Körper und der gesamten Lebenspraxis. Man quält sich selbst und die anderen. Die Wut geht nicht offen und direkt nach außen, sondern larviert sich und nimmt Umwege über die Demolierung der eigenen Lebensvollzüge. Es entwickeln sich Formen einer destruktiven Gemeinschaftlichkeit. Die genannten Therapieformen geben zu wenig Mittel an die Hand, diese selbstzerstörerischen Kommunikationsformen zu durchschauen und abzubauen. Im Gegenteil versuchen sie in der Regel, diese Rituale zu stabilisieren.

Die Abwehrfunktionen des Problem-Narzißmus sind deshalb so wirkungsvoll, weil sich eine repressive Sexualmoral und ein repressives Aggressionstabu in das Gewand scheinbarer Emanzipation kleiden. Die scheinbare Emanzipation liegt darin, daß man sich selbst einer scharfen Selbstkritik unterzieht und die psychischen Probleme nicht verschweigt. In den scheinbar tabufreien Ritualen der psychischen Selbstenthüllung drückt sich viel an Aggressionshemmung und sexueller Scham aus. Man kann sich so die eigenen und fremden libidinösen Wünsche im wahrsten Sinn des Wortes »vom Leibe halten«, sich dabei aber noch als emanzipiert erleben. Die Selbstverdauung und der regressive Rückzug auf sich selbst schützt vor Risiko, neuen Erfahrungen und Entwicklungen. Er erspart aktiven Protest und unsichere Experimente.

Dennoch ist im Problem-Narzißmus ein produktives Wissen und eine entschiedene Sehnsucht verborgen. In ihm drückt sich noch eine Sensibilität für das eigene und fremde seelische Leiden aus. Ebenso artikuliert sich der Wunsch nach offener Kommunikation, ungepanzerter Begegnung und Ausbruch aus den Konventionen des bürgerlichen Umgangs und mancher linker Gruppen, die das persönliche Leiden aus der öffentlichen Diskussion in die Intimität der eigenen vier Wände verbannen wollen.

Der Problem-Narzißmus signalisiert den Wunsch nach Einfühlung und Mitgefühl, ohne ihn aber erfüllen zu können. Denn nur da, wo die Beschäftigung mit den psychischen Konflikten nicht auch noch die Aufgabe libidinöser Befriedigung lösen muß, wo diese Beschäftigung mit der Arbeit an einem Außen verbunden wird, kann sie erreichen, was sie beabsichtigt. Andernfalls entsteht ein Überdruck, der zu ständig neuen Formen der Selbstlähmung führt. »Mit dem Verlust der gesellschaftlichen und aktiv tätigen Dimension von Emanzipation wurden Schwierigkeiten und Probleme nur noch als individuelle – meine – angesehen. Diese Privatisierung und Entöffentlichung der eigenen Protestenergien führt zu einer permanenten zirkulären Selbstbeschäftigung, die in unerreichbaren Glücksutopien und verzehrender Selbstunsicherheit mündet.«[9] Richard Sennett hat in seiner Arbeit über die »destruktive Gemeinschaft« im einzelnen gezeigt, wie die »Verherrlichung von Intersubjektivität interpersonell destruktiv wirkt«[10].

Die Gruppen des linken Psychodroms haben die durch die Studentenbewegung aufgeweckten Wünsche nach Protest gegen Unterdrückung und freier Sinnlichkeit nicht verkraftet. Da diese Wünsche zu viele Schuldgefühle wecken, ist ihre Befriedigung nur in Form der Selbstbestrafung möglich. Wie unsere Gesellschaft die damals virulent gewordenen politischen Emanzipationsbedürfnisse nicht ertragen konnte und deshalb mit einer Batterie repressiver Gegenmaßnahmen zurückschlug, so haben auch die Forderungen nach sexueller Emanzipation zu neuen Abwehrstrategien geführt. Die

problem-narzißtische Abwehr ist ein libido-ökonomisches Komplement zu den Unterdrückungsmaßnahmen der politischen Restauration. Beide stützen sich gegenseitig. Der Problem-Narzißmus begünstigt einen Typus des politischen und sexuellen Verhaltens, der sich vor allem durch »penetrante Harmlosigkeit« (Thomas Ziehe) auszeichnet.
Auch hier fällt es schwer, die beiden Sozialcharaktere voneinander abzugrenzen. Natürlich zeigen sich eindeutige Züge eines narzißtischen Charakters: die Zentrierung um das eigene Selbst, die Größenphantasien, die Einverleibungstendenzen, die Bedürfnisse nach ungestörter und unendlicher Harmonie. Die problem-narzißtische Treue erinnert aber auch an die Fähigkeiten des klassischen Sozialcharakters zu konsistenten Objektbeziehungen. Gerade in der Abwehr von libidinösen und aggressiven Strebungen zeigen sich stabil ausgebaute Abwehrsysteme, die Schülein dem narzißtischen Sozialcharakter absprechen will. Die neuen Abwehrsysteme haben sich mit weichen Ritualen von Sensibilität getarnt. Gleichwohl sind sie sehr fest, und es wird zwanghaft an ihnen festgehalten. Man kann vermuten, daß sich auch hier Züge des klassischen Sozialcharakters eine narzißtische Verpackung zugelegt haben. Auch im Problem-Narzißmus bildet der linke Psychodrom Elemente eines Typs aus, der für unterwürfige Einstellungen und restaurative politische Bewegungen prädestiniert ist.

4. Psychologisierung der Sprache

Die Einschränkung der Erfahrung, die für den Problem-Narzißmus bezeichnend ist, bestimmt auch die sprachliche Verständigung. Rituelle Einschränkungen und Doppelbödigkeiten prägen die Kommunikation im linken Psychodrom. Das geschieht einmal so, daß die technischen Begriffe der therapeutischen Konzepte in die Umgangssprache importiert werden, zum anderen so, daß Techniken aus der Therapiepraxis den Verlauf der Verständigung steuern.
Aus »ich bin verliebt« wird »ich habe eine Beziehung«; aus »ich kenne sympathische Menschen« wird »auf der Beziehungsebene läuft was«; aus »ich bin erregt« wird »ich laß es raus«; aus »damit komme ich nicht zurecht« wird »das ist mein Problem« (was so klingt, als ob jeder nur ein einziges Problem habe, das jederzeit präsentierbar sei). Eine Erfahrung ist nicht mehr »beglückend« oder »erschütternd« sondern »wichtig«.
Die Sprache verliert an emotionaler und sinnlicher Qualität. Das beeinflußt die Lebenspraxis, auf die sie sich bezieht. Die Kommunikation verwandelt sich in den Austausch technisch-diagnostischer Etikette. Sie wird gleichzeitig entdifferenziert. Die politische Repression dehnt sich über eine psychologisierende Sprache auf das individuelle psychische Leben aus. Es entstehen so neue Methoden einer harten psychischen Selbstkontrolle.

In der Übernahme von technischen Anweisungen aus bestimmten Therapiekonzepten in die alltagssprachliche Verständigung wird das noch deutlicher. Aus »ich verstehe deine Argumente nicht« wird »zeig doch mal deine Gefühle«. Wird einem die Diskussion zu anstrengend oder ärgert er sich, daß ihm selbst nichts einfällt, fordert er, die Diskutanten sollten doch »von sich« reden oder man müsse jetzt über den Gruppenprozeß diskutieren. Wird eine Diskussion heftig, beschweren sich die Schweiger, sie werde »zu aggressiv«. Hat man sich für die Diskussion nicht vorbereitet, erklärt man sie für »zu abgehoben«. Ist man zu bequem, sich durch eigene Beiträge der Kritik auszusetzen, erklärt man, wie »unheimlich unwohl« man sich fühle. Natürlich gibt es genug Diskussionen, auf die alle diese Urteile zutreffen. Es geht hier nur darum, deutlich zu machen, wieviel Feindseligkeit, Selbstgerechtigkeit und autoritäre Anmaßung sich hinter den so sensibel und offen emotional klingenden Formulierungen verbergen kann. Mit sanften Pfoten macht man denen Schuldgefühle, die in Diskussionen nicht den eigenen Standard einhalten.

In den Diskussionen des linken Psychodroms gibt es typische Pendelbewegungen. Das zugrunde liegende Steuerungsprinzip kann man »gruppendynamische Schiffschaukel« nennen. Nach einer Sequenz rationaler Argumentation bemerkt einer, er fühle sich »unwohl«, die Diskussion sei »zu emotionslos«. Darauf wendet man sich – nach einer ratlosen Pause – dem Gruppenprozeß zu, wobei das Sachthema aus den Augen schwindet. Nach einer Weile stellt ein anderer fest, die Diskussion sei »nicht inhaltlich«, worauf man – nach einer erneuten ratlosen Pause – zur Sachdiskussion zurückkehrt, in der die Einsichten aus der vorhergehenden Analyse des Gruppenprozesses nicht aufgenommen werden. Das Spiel setzt sich endlos fort. Man legt sich nicht auf einen bestimmten Diskussionsstil und bestimmte Inhalte fest; man fordert ständig das ein, was im Moment nicht geschieht. (Wie der Mann, der nur Frauen begehrt, an die er nicht herankommt, demonstriert, daß er im Grunde keine will.) Am Ende ist weder das Sachthema noch der Gruppenprozeß geklärt, am allerwenigsten aber das Wichtigste: der Zusammenhang zwischen beiden.

Eine Analyse des Gesamtverlaufs solcher Diskussionen zeigt, daß der Übergang von einem Pendelschlag zum entgegengesetzten nicht beliebig ist. Das Sachthema wird fallengelassen, wenn die Diskussion konzentriertes Nachdenken und disziplinierte Methodik erfordert oder wenn sich bedrohliche Einsichten ankündigen. Die Erörterung der Gruppendynamik wird abgebrochen, wenn latente emotionale Impulse, die als peinlich empfunden werden, ans Licht zu kommen drohen. In beiden Fällen entstehen Belastungen und Ängste. Emotionalität und rationaler Diskurs werden durch die gruppendynamische Schiffschaukel zur Abwehr von Angst beliebig manipulierbar. Beide interessieren weniger in ihrer Eigenständigkeit und in

ihrem Zusammenhang, sondern in ihrer Eignung zur Blockierung der jeweils anderen Erfahrung.
Im System der gruppendynamischen Schiffschaukel drückt die Sprache ständig etwas anderes aus, als sie sagt. Sie muß ständig Abwehrtendenzen zugleich verbergen und durchsetzen. Wird dieser Rhythmus nicht durchbrochen, verfestigt sich ein beschränktes, unstrukturiertes und diffuses Problembewußtsein. Sachdiskussion und Auseinandersetzung mit der Gruppenemotionalität, Verstand und Gefühle werden gleichermaßen herabgesetzt. Diejenigen, die ein offenes Thematisieren von Gefühlen in der Gruppe forderten, tragen faktisch dazu bei, die Gefühle zu entwerten. So verbreitet sich ein geistig-emotionaler Dämmerzustand, in dem alle Katzen grau bleiben.
Die Übernahme von technischen Begriffen und methodischen Regeln aus den Therapiekonzepten bildet einen Zirkel der Verengung und Entstrukturierung von Erfahrung aus: durch die Verkümmerung der Sprache wird die Erfahrung reduziert, und die Reduktion der Erfahrung führt zu neuer Verödung der Sprache. Es entstehen Mechanismen einer strengen psychischen Selbstkontrolle. Die Sprache schafft durch die Art, wie sie beschreibt, eine verengte Realität, die wiederum eingeschränkte Erfahrungen und deren sprachliche Darstellung aufnötigt. Das Verhältnis zu sich selbst, den anderen und der Welt wird immer mehr eingeengt und gleichzeitig immer gestaltloser.
Bei diesem Vorgang liegt nicht ein Mißverständnis der praktizierten Therapiekonzepte zugrunde. Wer die sprachliche Kommunikation auf Encounter-Trainings und workshops, aber auch in anderen Therapieverfahren verfolgt, stellt fest, daß die Therapeuten selbst oft die Technisierung der Sprache den Patienten induzieren. Es ist deshalb verständlich, wenn sie die Verkümmerung der Sprache bei den Patienten nicht auflösen können; sie fällt ihnen überhaupt nicht störend auf. Das Ergebnis ist paradox: während therapeutische Methoden eigentlich den Sinn haben sollen, die Erfahrung aus Verpanzerungen zu lösen, strenge Selbstkontrolle abzubauen, Emotionalität, Sinnlichkeit, Phantasie und Spontaneität freizusetzen, werden sie hier dazu eingesetzt, das Erreichen dieser Ziele zu verhindern.
Auch in dieser Entstellung zeigt sich bei den Gruppen des linken Psychodroms noch das Interesse, die eigene Emotionalität in die Diskussion einzubringen und dem traditionellen Ideal der affektlosen wissenschaftlichen Auseinandersetzung eine Absage zu erteilen. Die wissenschaftliche Tradition der deutschen Universität basiert auf der strengen Trennung des Verstandes von den Gefühlen und auf der Verbannung der letzteren aus ihren heiligen Hallen. Die Absage an diese Tradition steht sich im linken Psychodrom selbst im Wege, weil zwischen affektloser rationaler Kommunikation und anti-rationaler emotionaler Kommunikation hin- und herge-

pendelt wird. Der traditionelle Stil der Auseinandersetzung wird also entweder reproduziert oder antithetisch negiert, d. h. aber direkt oder indirekt bestätigt. Allerdings muß man zugestehen, daß ein integrierter Stil der Auseinandersetzung nicht leicht zu verwirklichen ist, weil es an den Hochschulen bisher dafür wenige Voraussetzungen in Form von wissenschaftlicher Vorarbeit, erprobter Methodik und praktischen Experimenten gibt.

5. Kultur des Irrationalismus

Die Gefühlstherapeuten räumen der rationalen Konfliktbearbeitung nur untergeordnete Bedeutung ein, wenn sie diese nicht überhaupt als »mind fucking« verhöhnen. Es entwickelt sich ein Kult emotionaler Unmittelbarkeit, der einen irrationalen Grundzug trägt. Spektakuläre Selbstdarstellungen garantieren, daß man so richtig »aufgeknackt« wird. Die müden Intellektuellen sind die Last ihres Verstandes nun endlich los. Emotionale Ausbrüche erhalten die Würde und Macht religiöser Bekehrungserlebnisse. Man kann »in seine Gefühle hineingehen« wie in sein inneres Allerheiligstes. So leben diese Therapieformen von einer religiösen Sehnsucht nach fundamentaler Wiedergeburt.

Die Therapeuten, die sich diesen Therapieformen verschrieben haben, und erst recht die Patienten, die sich ihnen unterziehen, sind im linken Psychodrom wenig in der Lage, diese Verfahren in einer kritischen Auseinandersetzung rational zu rechtfertigen. Manche Therapeuten verbergen unter ihrer Kritik am rationalen Zugang ihre geistige Beschränktheit, Unfähigkeit zur offenen Auseinandersetzung und autoritäres Gehabe. Man sollte sich keine Illusionen darüber machen, in welchem Umfang hier geistige Oberflächlichkeit und charakterliche Mittelmäßigkeit kaschiert werden können. Formuliert man die Kritik an den Methoden der Gefühlstherapeuten, wird man oft als verklemmter Intellektueller, der Angst vor seinen Gefühlen habe, abqualifiziert. Die Therapiekonzepte werden durch diese Verteidigungsstrategie zum »sich selbst begrenzenden System«[11]. Was man gegen sie ins Feld führt, wird als Beweis für die psychische Störung, aus der man seine Daseinsberechtigung ableitet, interpretiert. In einer paranoischen Erlebnisverarbeitung wird jede Kritik in Bestätigung der eigenen Position umgewandelt.

Die in der Therapie einstudierten Verhaltensweisen greifen auf den Alltag über. Intuitiver Zugang, spontane Sensibilität, emotionale Reaktion werden bei der Problembearbeitung für wichtiger gehalten als rationale Auseinandersetzung. »Intellektuell« wird zum Schimpfwort, das eine ähnliche Bedeutung gewinnt wie der Vorwurf »autoritär« in der Studentenbewegung. In der Diskussion entzieht man sich der Kritik der eigenen Position mit

dem Bekenntnis, man »empfinde« es eben so. Kritik wird mit der Erklärung abgeblockt, man »stehe dazu«. Es geht zu wie auf einem Rangierbahnhof. Positionen kann man nur noch vorführen, gegeneinanderstellen, wenn sie sich widersprechen, oder zusammenkoppeln, wenn sie sich ähnlich sind.

Es liegt die Auffassung zugrunde, der Verstand sei von den gesellschaftlichen Zwängen beherrscht, Emotionalität und Instinkt dagegen stünden im Gegensatz zu den Geboten des gesellschaftlichen Systems. Insofern wird der emotionalen Äußerung die Würde eines Befreiungsaktes zugesprochen. Tatsächlich vollzieht sich hier aber nur eine »repressive Entsublimierung«[12], d. h. die Tendenz zum Ausbruch und zur Befriedigung wird so organisiert, daß die Art ihrer Entfaltung wiederum repressiv wirkt.

Man übersieht im linken Psychodrom, daß Gefühle schillernd, mehrdeutig, vermischt und von der Pathodynamik des gesellschaftlichen Systems durchzogen sind. Ein Ausbruch der Gefühle ist deshalb zunächst kein Befreiungsakt, sondern eine Manifestation der gesellschaftlichen Pathodynamik, die sie genauso konditioniert wie den Verstand. Die Begeisterung für die emotionalen Therapien und der Vorrang der emotionalen Selbst- und Welterfahrung tappt deshalb in die Schlinge unseres Systems, das vorgaukelt, Emotionalität und Irrationalität seien ihm entronnen. »Die Irrationalität ist nichts anderes als die andere Seite der bürgerlichen Vernunft, und auch der Irrationalismus gehört in dieselbe Reihe: er entspricht denselben Interessen nach Systemstabilität oder sogar der Nostalgie nach autoritären Formen sozialer Kontrolle.«[13]

Wirksame therapeutische Konfliktbearbeitung vollzieht sich in spiralförmiger Bewegung hin und her zwischen dem Äußern von Gefühlen und ihrer rationalen Bearbeitung. Die Einsicht setzt unterdrückte Gefühle frei und klärt sie auf; das Ausleben der Gefühle führt zu neuer Einsicht, die die Emotionalität wiederum verändert. Nur bei rationaler Analyse kann es gelingen, die neurotischen Selbstinszenierungen, die sich in den Ritualen der emotionalen Selbstdarstellung äußern, von den – in jenen noch verborgenen – wirklichen Wünschen allmählich zu unterscheiden. Wo solche Analyse unterbleibt, kann sich das Ausleben von Gefühlen nicht aus den Ketten neurotischer Wiederholungszwänge befreien.

Die einseitige Hochstilisierung der Emotionalität und die Abwendung von rationaler Problembearbeitung im linken Psychodrom enthält eine Absage an das rationalistische Bildungsideal und an die moralisierende Einschränkung der Emotionalität, wie es beides das deutsche Erziehungswesen vertritt. Weiterhin ist der Irrationalismus eine undialektische Gegenbewegung gegen Formen theoretischer Gewalttätigkeit, dogmatischer Enge und moralischen Rigorismus, wie Teile der Studentenbewegung sie vertraten und wie sie noch heute bei bestimmten Gruppen der Linken üblich sind. In

einer simplen Kippbewegung kommt es aber im linken Psychodrom in Mode, »sich als Intellektuelle zu verleugnen statt sich zu verändern«[14].
Die Konsequenz ist nicht nur eine Entwertung der Rationalität, sondern auch – obwohl so hoch eingestuft – der Emotionalität selbst. Gefühle vermischen sich mit Show. Man lernt effektvolle Auftritte und trickreiche Spielchen. Darstellerische Routine verdrängt die Spontaneität. Unmittelbarkeit und Spontaneität werden organisiert. Zärtlichkeitsrituale und kommandierte Erotik – »in den nächsten fünf Minuten darf jeder den streicheln, den er will« – machen in der Therapie aus den Gefühlen eine Gruppe von Tanzbären. Der Psychodrom ist in vollem Gang.
Der Irrationalismus begünstigt ein Vertrauen in die emanzipative Wirkung von Willensakten. Man hört im linken Psychodrom oft die Redewendung, daß jemand zu seinen Bedürfnissen und seinen Wegen ihrer Befriedigung »stehen« solle. Die Gefühlstherapien legen großen Wert darauf, die eigenen Gefühle und Wünsche zu akzeptieren. Das Problem, ob solche Wünsche entfremdet seien, wird durch die Aufforderung, »zu ihnen zu stehen«, erledigt. So wird eine kritische Bedürfnisanalyse durch Appell an die Willensentscheidung unterlaufen. Es verbreitet sich die Philosophie »für mich ist gut, was ich will«.
Die produktive Seite dieser Ideologie der Willensentscheidung ist die Kritik am linken Moralisieren, mit dem man sich gegenseitig das Leben oft schwer macht, und eine Absage an die einsozialisierten Schuldgefühle, mit denen man seine Bedürfnisse ständig unterdrückt. Der Appell, zu etwas zu stehen, kann aber zum voluntaristischen Trick werden, wenn man entfremdeten Bedürfnissen und Befriedigungsformen dadurch den illusorischen Charakter persönlicher Emanzipation zugesteht, daß man erklärt, es so zu wollen. Wozu man dann steht, kann ein Modus derSelbstunterdrückung sein. Aus der Not der erfahrenen Entfremdung macht man die Tugend ihrer freiwilligen Annahme. »Mit lautem Kriegsgeschrei hat man die alten Gewalten der Rationalität, des Marxismus, der Theorie überhaupt durch die Vordertür hinausgeworfen und dabei zugelassen, daß durch die Hintertür noch ältere Gewalten eindrangen und die befreiten Gebiete okkupierten.«[15]
Da eine rationale Analyse der Affekte unterbleibt, entgeht den Akteuren des linken Psychodroms auch, wie sehr die emotionalen Selbstdarstellungen in workshops und Trainings oft libidinös aufgeladen sind. Die Atmosphäre ist ungemein erotisiert und sexualisiert, ohne daß es den Teilnehmern hinreichend deutlich wird. Nicht selten haben die Gefühlsexplosionen den Charakter verkappter orgastischer Akte. In der Urschrei-Therapie passiert es häufig, daß den Ausbrüchen die Bedeutung zugelegt wird, es handele sich um die Wiederholung traumatischer Geburtserfahrungen und Trennungserlebnisse, während ein genauer Blick auf Motorik und Rhythmik des Schreiers die Vermutung unterstützt, es handele sich in Wirklichkeit um

getarntes Äußern sexueller Spannung. Die Sexualität wird in den Panzer infantiler Klage eingesperrt, also in regressive Bedürfnisse verwandelt und so kanalisiert.
Es ist ein Merkmal der Neurose, daß sexuelle Versuchung durch Regression auf frühere Phasen der Triebentwicklung abgewehrt wird. Unter den von den Gefühlstherapien prämierten emotionalen Spektakeln zeigt sich auch sexuelle Scham. Die Ausbrüche erweisen sich dann als dramatisch inszenierte Formen der Sexualabwehr. Das Ziel der emotionalen Befreiung wird um den Preis der Abwehr von sexuellen Wünschen angestrebt. Es handelt sich hier, wie beim Problem-Narzißmus, um eine sehr getarnte Form der Abwehr, da sie sich in das Gewand scheinbarer Tabufreiheit, nämlich der hemmungslosen emotionalen Äußerung, kleidet.
So erweisen sich die Gefühlstherapien als Anleitung zu puritanischen Manövern. Wo die Emotionalität derart sexuell aufgeladen wird, muß die Sexualität entemotionalisiert werden. Sie wird zur gefühlsarmen Abfuhr von Triebspannung. Der gemeinsame Orgasmus kann durch die großen Gefühlsausbrüche in seiner Intensität jederzeit spielend überboten werden; er muß zu einer simplen physischen Erfahrung verblassen.
Man wird einwenden, in den workshops würden sexuelle Frustrationen und Bedürfnisse auch direkt geäußert. Die Anhänger der AAO-Kommune werden die vorliegende Analyse als lächerliche Karikatur zurückweisen. Aber die dort übliche kasernierte Vögelei, die Bums-Hierarchien und das Einpressen in heterosexuelle Normen, ganz abgesehen von dem generellen autoritären Klima, sind – wenn auch grobe – Rituale, mit denen eine freie und integrative Entwicklung von Emotionalität, Erotik und Sexualität unterbunden wird.
Auch in den workshops gerät die Äußerung der Sexualität – wenn sie geschieht – in eine unwirkliche Inszenierung. Meistens arbeitet ein Gruppenmitglied mit dem Therapeuten vor den übrigen Gruppenmitgliedern, die wie Zuschauer dabeisitzen und höchstens am Ende jeder Einzelvorstellung ihre eigenen Probleme und Erfahrungen wie auf einem Markt austauschen. Gruppenprozesse und die Bearbeitung von Beziehungen zwischen den einzelnen Mitgliedern werden durch die Einzelvorstellungen ständig unterbrochen. Sie sind die eigentlichen Höhepunkte der workshops.
Diese therapeutische Strategie hat zwei Konsequenzen. Einmal gilt das therapeutische Interesse dem ausdrucksvollen, durchsetzungsfähigen Einzelkämpfer, der die Gruppe zum Spiegel, Instrument oder Gehilfen der eigenen Selbstverwirklichung degradiert. Weil das Entstehen von Konfliktfähigkeit und Solidarität in Gruppen verhindert wird, kann man in Ergänzung eines Bonmots von Theodor W. Adorno über das Therapieziel der traditionellen Psychoanalyse sagen: das Ziel der emotionalen Therapien sähe in unserer Konkurrenzgesellschaft dem »Raubtier mit gesundem Ap-

petit, geschmeidigen Bewegungen und originellen Freßmanieren«[16] zum Verwechseln ähnlich.
Zum anderen gerät auch die Sexualität in den Sog der selbstbezogenen Einzeldarstellung. Der Einzelne, der gerade mit dem Therapeuten vor der Gruppe arbeitet, steht mit seinen libidinösen Wünschen alleine da. Er nimmt durch sie keine Verbindung mit den anderen auf, sondern muß sie vor ihnen exhibitionistisch inszenieren. Als Mittel der Kommunikation fällt das Reden über die Sexualität aus. Die Gruppenbeziehungen werden dadurch desexualisiert. Der Exhibitionismus wird zum Garanten eines asexuellen Gruppenprozesses, selbst wenn einzelne Therapeuten als herrische Bacchanten auftreten, die schon während der Gruppensitzung anfangen, sich selbst für die Nacht gut zu versorgen.

6. Auflösung linker Positionen

Obwohl die emotionalen Therapiekonzepte einen Beitrag zur Aushöhlung linker Positionen leisten, üben sie im linken Psychodrom eine magische Anziehungskraft aus. Der Grund dürfte sein, daß sie bestimmte linke Gruppen da ansprechen, wo sie eine linke Lebenspraxis bewußt und unbewußt als unerträgliches Kreuz erfahren. Kritik der Autoritäten, rationale Analyse, Solidarität, Offenheit der Erfahrung, Einheit von politischer Arbeit und persönlichem Leben, befreite Emotionalität und Sexualität – alle diese Elemente einer emanzipierten Lebenspraxis werden faktisch entwertet. Die gemeinsame Not aller linken Intellektuellen, daß diese Ziele nur mit Mühe, unter Risiken und oft nur teilweise zu erreichen sind, wird im linken Psychodrom in die Tugend ihrer Ablehnung umgemodelt. Die emotionalen Therapien schüren einen Selbsthaß bei linken Intellektuellen. Die weiträumigen Horizonte, die die Studentenbewegung freigelegt hatte, haben Angst gemacht und werden wieder zugemauert. Insofern befindet sich der linke Psychodrom in der Gesellschaft der politischen Restauration.
Der linke Psychodrom zieht seine Berechtigung zwar aus den zahlreichen Verzerrungen und Rigorismen der Studentenbewegung, aber die Tendenzen der Studentenbewegung werden nicht, wie es andere Gruppen der Linken versuchen, dialektisch aufgehoben, d. h. kritisiert, in ihren progressiven Elementen bewahrt und in neue Versuche einer emanzipativen Lebenspraxis integriert, sondern in mechanischen Kippbewegungen negiert. Bewußte und unbewußte emanzipationsfeindliche Tendenzen von linken Gruppen verbinden sich mit ebensolchen Tendenzen von Therapiekonzepten zu einer pathogenen Harmonie, in der sich beide gegenseitig bestätigen und stabilisieren. Der linke Psychodrom ist ein System pathodynamischer Bündnisse. Der linke Psychodrom ist ein Ort ständiger Auflösung linker Positionen mit Hilfe von Psychologie und Psychotherapie.

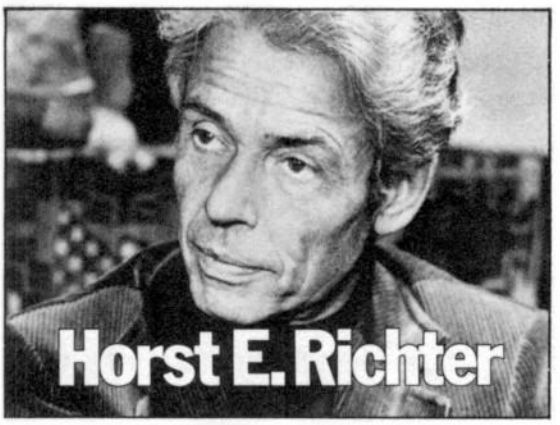
Aber auch hier ist der Protest gegen Unterdrückung und die Sehnsucht nach Befreiung noch spürbar und virulent, wenn auch in der Maske des Einverständnisses mit der äußeren und inneren Repression. Der Protest gegen die Entfremdung hat die Gestalt ihrer larvierten Annahme gewählt.

Die politische Repression verdankt ihre Macht nie nur der äußeren Gewalt, die sie aufbietet, sondern immer auch den einsozialisierten bewußten und unbewußten Tendenzen zur Unterwerfung und Entwertung der eigenen Bedürfnisse, d. i. dem Selbsthaß in den Subjekten selbst. Äußere Gewalt und psychische Selbstunterdrückung bilden eine stabile Koalition, gegen die individuelle und kollektive Emanzipationsprozesse nur dann etwas ausrichten, wenn sie beide Teile des Bündnisses gleichzeitig angreifen. Im linken Psychodrom wird der Kampf gegen die innere und äußere Gewalt zwar noch verbal behauptet, faktisch hat man sich aber mit der Repression arrangiert. Bestimmte Therapiekonzepte drücken diesem faulen Frieden den Stempel psychischer Gesundheit auf.

Anmerkungen

1 J. A. Schülein, »Das neue Interesse an der Subjektivität«, in: *Leviathan* 1, 1976, S. 53 ff.
2 Oskar Negt, »Interesse gegen Partei. Über Identitätsprobleme der deutschen Linken«, in: *Kursbuch 48*, 1977, S. 180.
3 D. Spazier u. J. Bopp, *Grenzübergänge. Psychotherapie als kollektive Praxis*, Frankfurt 1975, S. 314.
4 F. Mettel, »Eine neue Rasse Studenten«, in: *Diskus*, Heft 3/4, 28. Jg. 1978, S. 34.
5 J. A. Schülein, »Von der Studentenrevolte zur Tendenzwende oder der Rückzug ins Private. Eine sozialpsychologische Analyse«, in: *Kursbuch 48*, S. 101 ff.
6 Lit. bei K. Horn, *Gruppendynamik und der »subjektive Faktor«*, Frankfurt 1972, S. 109, 312 ff.
7 J. A. Schülein, in: *Kursbuch 48*, S. 107.
8 R. Sennett, »Destruktive Gemeinschaft«, in: Touraine, Dreitzel u. a., *Jenseits der Krise. Wider das politische Defizit der Ökologie*, Frankfurt 1976, S. 133.
9 Mettel, S. 33.
10 Ebenda.
11 Spazier u. Bopp, S. 16.
12 H. Marcuse, *Der eindimensionale Mensch*, Neuwied 1967, S. 76 ff.
13 *Der Mythos der Antipsychiatrie*, Berlin 1978 (Merve), S. 70.
14 L. Baier, »Wer unsere Köpfe kolonisiert. Zur Frage, ob die Emanzipation von der ratio fällig ist«, in: *Literaturmagazin 9. Der neue Irrationalismus.* Reinbek bei Hamburg 1978, S. 87.
15 Baier, S. 85.
16 »Zum Verhältnis von Soziologie und Psychologie«, in: *Sociologica. Aufsätze, Max Horkheimer zum 60. Geburtstag gewidmet*, Frankfurt 1955, vgl. S. 30.

Die Geburt und die Krise des Glaubens an die Allmacht des Menschen



Der Gotteskomplex

Richter beschreibt die moderne westliche Zivilisation als psychosoziale Störung.
Er analysiert die Flucht aus mittelalterlicher Ohnmacht in den Anspruch auf egozentrische gottgleiche Allmacht. An Hand der Geschichte der neueren Philosophie und zahlreicher sozio-kultureller Phänomene verfolgt er den Weg des angstgetriebenen Machtwillens und der Krankheit, nicht mehr leiden zu können.
Die Überwindung des Gotteskomplexes wird zur Überlebensfrage der Gesellschaft.

340 Seiten.
Brosch.

DM 22,-

Rowohlt

Peter
Bichsel
Geschichten zur falschen Zeit

Luchterhand

188 Seiten. kart. DM 18,80

„Die Geschichten sind zur falschen Zeit geschrieben, also nicht im richtigen Augenblick, und die Zeit ist falsch, weil sie – würde man sich ganz auf sie einlassen – solche Geschichten nicht erträgt." *Peter Bichsel*

„Wahre", von der Freundlichkeit der Erfindung nicht getrübte Geschichten. Oft sind sie zornig, traurig, auf eine böse Art komisch: das liegt an den Erfahrungen, von denen sie handeln.

Luchterhand

Es ist eine unerträgliche Situation: Fremdheit und Einsamkeit herrschen. Der Herr hat uns verlassen, die Umwelt ist uns fremd. Der Körper versucht nun Hilfs- und Ersatzreaktionen, und als hilflose Geste entringt sich dem Mund ein Räuspern oder Husten, halb Ruf nach dem Meister, halb Anrede an den Nachbarn. Man möchte etwas sagen und weiß nicht was. — Peter Schleuning über Kommunikationsschwierigkeiten im Sinfoniekonzert in: **Warum wir von Beethoven erschüttert werden** und andere Aufsätze über Musik. ... ein erstaunliches und überraschendes Stück Gegenwartsliteratur, das methodisch, sprachlich, gedanklich das meiste hinter sich läßt, was auf diesem Terrain augenblicklich geschrieben wird... Versuche, von den Gründen zu sprechen, die eine ganze Generation zu Fremden in diesem Land machen. — Wolfram Schütte über Siegfried Wollseiffens Erzählung **Angaben zur Person.** Sie steht in der Einsamkeit der Helferin und Hexe, gesucht und gescheut. Sie beschwört die Toten und die Lebenden. Für die Witwe hat sie den Trank bereit, der die Einsamkeit ihrer Nächte aufzuheben vermag, dem Liebenden verhilft sie zum Lächeln der Geliebten und sie hilft denen, die verzweifeln weil sie schwanger sind. Sie kennt die Kräuter und die Beschwörungen für die Krankheiten, so heilt sie Mensch und Vieh. Sie selber aber existiert gleichsam im Nichts und um sie ist Schrekken. — Annemarie Droß in **Die erste Walpurgisnacht.** Hexenverfolgung in Deutschland. Der Rhein: die Grenze fließt. In ihm spiegelt sich das Land, das sich 'Deutschland' nennt. Es dichtet und singt und zerschellt eher an dem Felsen, von welchem ihm seine Sehnsucht, Loreley, zuwinkt, als daß es die Mauern sprengen würde, die es von seinen Wünschen trennt. — Margaretha Huber in **RÄTSEL.** ich schaue in den geheimnisvollen Raum eines verschollenen Denkens, dessen Tür die Romantik einen Spalt weit geöffnet hat. In Arcadia gewesen zu sein, heißt nicht unbedingt, das Land, wo die Zitronen blühen, bereist, den ehrwürdigen Ruinen abendländischer Vergangenheit seine Reverenz erwiesen zu haben. Arkadien ist überall, wo sich des Alltags Last und Mühe, Not und Häßlichkeit der Welt vergessen, deren Ursachen verschleiern lassen, und statt dessen die Natur in ihrer unendlichen Güte die Armen wie die Reichen ihrer angeborenen Ungleichheit gemäß mütterlich umsorgt. Land der Sehnsucht und der Illusionen vielen, für wenige ein Glück, jedem das Seine, das ihn glauben macht oder in der Gewißheit wiegt: Et in Arcadia ego! — Brigitte Wormbs in **Über den Umgang mit Natur.** Landschaft zwischen Illusion und Ideal. Verlag Roter Stern, Postfach 180147, 6000 Frankfurt am Main (Almanach '79 angefordert?)

Felix Semmelroth
Wozu diese dummen Fragen, Genossen?

> Zweifle nicht/an dem/der dir sagt/er hat Angst/aber hab Angst/vor dem/der dir sagt/er kennt keinen Zweifel. (Erich Fried)

Der KSB oder: Nieder mit dem Widerspruch

Das gewagte Vorhaben eines Hochschullehrers: er bietet tatsächlich ein Seminar zum Thema »Theorien des Alltags« an. Frauen stricken, vollbärtige Studenten saugen mit überlegener Miene an ihren Pfeifen, die meisten Augen lugen nach oben rechts, zur großen Uhr: verdammt, noch über eine Stunde. Nur die *Politischen* lassen sich nicht aus der Fassung bringen. Peter, der altbewährte Unikämpe, klirrt geradezu vor Selbstbewußtsein, wirft sich krachend in den Stuhl zurück und verweist mit dröhnendem Marktplatzbaß auf einen eklatanten Mangel in der Diskussion: wo bleibt das Proletariat? Endlich kommt Leben in die Bude. Denn Peters Baß schreckt nicht nur die Eingeschlafenen, sondern vor allem die Konkurrenz, die MSBler, die »Revisionisten« auf, die umsichtig und hellhörig befürchten, da könne jemand *ihre* Fragen stellen, da wolle ihnen am Ende jemand den angestammten warmen Platz an der Seite der Arbeiterklasse streitig machen. Aber diese Brüder kennt der MSB und gegen ihre Raubzüge ist er geschult.

»Zugegeben, auch wir vom MSB haben, angesichts der sich täglich verschärfenden Klassenkämpfe in der Bundesrepublik, große Zweifel am praktischen Sinn des Themas; ich denke z. B. an die Krise der Werften, die darf nicht vergessen werden, aber trotzdem: was der KSB hier betreibt, das ist reine Obstruktion. Ich bin darum dafür, jetzt endlich mal die Konzeption zu diskutieren.«

Ein konstruktiver Einwurf. Also wird die Konzeption diskutiert. Die Mehrheit der Studenten ahnt, daß das Ganze nun konkreter wird, und harrt mit gespitztem Blei der Kanzelworte des Herrn Professors, der die günstige Gelegenheit auch zügig beim Schopfe packt und seine Vorstellungen darlegt. Aber wie soll der arme Mann das tun, ohne die Reizvokabeln Heller, Lefèbvre oder Reich in den Mund zu nehmen?
Die Studenten machen sich Notizen, doch Peter wird schon wieder nervös auf seinem Stuhl, wittert Gefahr um die klare Linie und fürchtet wohl, sein täglicher Verrat der bürgerlichen Klasse könne vor diesem Forum nicht genügend zur Kenntnis genommen werden. Darum noch einmal die Evergreens: wahre Interessen, unabänderliche Notwendigkeiten, sozialimperialistische Aggression, BRD-Faschisten, Breschnew-Honecker-Kumpanei. Wer traut sich schon, bei soviel geballter Wahrheit, noch über »spät-

bürgerliche Intellektuelle« zu reden, die, das weiß doch jeder, schon bei Lukács im Hotel Abgrund wohnten und, anstatt zu kämpfen, der Welten mieses Gesicht, voll zynischen Entzückens, nur kommentierten. Mit dieser Kontemplation muß jetzt endlich Schluß sein! Denn der KSB-Mann ist Tag und Nacht am Ball der revolutionären Tendenzen, es ist ein unermüdlicher Vorreiter der (in die Kaufhäuser strömenden) Massen. Und so sagt es der Recke auch, einer Gebetsmühle gleich, immer wieder und überall genauso. Der Lehre von den »objektiven Notwendigkeiten« kann der Adressat vollkommen gleichgültig sein; für »kleinbürgerliche Zurückweichler« gibt es kein Pardon, nicht für den frühen Marx und nicht für Saul Bellow. Nein, was gilt, das sind allein die vom ZK herausgegebenen und darum unumstößlichen Wahrheiten. Der Volkskrieg ist voranzutreiben.
Angesichts dieser Oden an die permanente Kampfbereitschaft, die, wie Erfahrungen abtrünniger K-Genossen zeigen, die Betroffenen in ihrer Subjektivität zerfressen und ihnen ihre Denkfähigkeit »enteignen« kann, bleibt für den Widerspruch, dieses dekadente Ungetüm, keine Zeit; wer verstünde das nicht. Worum es geht: den revisionistischen Sozialimperialisten das trübe Wasser abzugraben, und zwar hier und jetzt im Seminar, in der Lichtoase einer Universität. Der Professor? Der Professor ist sowieso ein hoffnungsloser Fall, ein Bürger eben. Wen verrät der schon?

Die Spontis oder: Ein Hoch der absoluten Erfahrung

Die Kehrseite der Medaille: die Spontis, die beredt in jeder Veranstaltung die Kälte des Mobiliars, die Freudlosigkeit des Betonschmucks (»laßt uns doch in einer Kneipe weitermachen«) und das Elend dieser Studentenzeit beklagen. Nicht zu vergessen die Sprache, das Theoretisieren der Hochschullehrer. Gegen alle diese »Kaputtheit« wird das Hochamt der persönlichen Erfahrung zelebriert. Die Orgel spielt dabei ein immer gleiches Lied: die Wiedererkennungsmelodie.

»Ich sehe gar nicht den Punkt, das ist so alles irgendwo weit weg. Uns geht's jetzt beschissen, viele sind unheimlich kaputt, die können und wollen nicht mit Marx und Reich belehrt werden, es geht um das, was in uns ist. Daß wir davon mal sprechen. Unsere Einsamkeit, die ganze graue Trostlosigkeit, mal reden und so. Dieser wissenschaftliche Bluff, den müssen wir abbauen. Nicht irgendwann, jetzt, nicht von Marx reden, von dir und mir. Jeder soll mal erzählen. Mir z. B. geht's im Moment ganz gut. Ich hab' nämlich 'ne klasse Frau, aber wenn das ein falsches Aas wäre, säß' ich bestimmt ganz anders hier . . .«

Mit diesen Worten etwa beendete ein seiner Männlichkeit durchaus bewußter Sponti sein Plädoyer für die absolute Erfahrung. Der Sponti findet immer alles beschissen und verklemmt, denn er ist dauernd mit sich selbst und der Erfahrung beschäftigt. Den anderen immer einen Schritt voraus, ist er schon frühzeitig ein Bewunderer der Kaputten gewesen.

»Weg mit dem scheißakademischen Gehabe, diesem Terror.« Aber: »eine Eins möchte ich, bitte schön!« Er ist immer bemüht, die neuesten Trends zu prognostizieren, den scheininnovativen Schabernack der Wegwerfgesellschaft vorzuexerzieren, da soll ihn keiner übertreffen. Mit offenen Armen hat er den Punk begrüßt. Rotten the forgotten!
Auf die Immanenz eines Gegenstandes sich einzulassen wäre für alle Gläubigen zu riskant. Bescheidwissen ist besser. Was nützt die Beschäftigung mit dem Alltag, wenn wir danach weiter kaputt nach Hause gehen? Wenn wir keine neuen kommunikativen Erfahrungen machen? Sich keine alternativen WG's bilden?
Im subjektivistischen Habitus der Spontis setzt sich der Erfolgs- und Profilierungsdruck der Konkurrenzgesellschaft auf besonders brutale Weise durch. Die Verkrüppelung wird nun als Trophäe auf dem silbernen Tablett der Erfahrung ausgestellt.
Die schweigende Mehrheit in den Seminaren lauscht den leidenschaftlichen Forderungen der um die Menschenseele bekümmerten Spontis nach der Geburt des neuen Menschen hic et nunc halb gelangweilt, halb amüsiert und halb ärgerlich.
Weil sie ahnen, das bringt nichts, nichts für die *Prüfung?* Wer jedoch mag diese Wahrheit sagen, will er nicht unter das Feuerwerk einer geborgten proletarischen oder alternativen Entrüstung geraten? Wer denkt schon an die Prüfung – laut, meine ich. Sie ist nun mal keine »objektive Notwendigkeit« im Sinne des ZK. Was zur Seite drängt, muß schweigen bzw. zum Schweigen gebracht werden. Hierin sind sich, auch wenn sie nur bei Asta-Koalitionsverhandlungen miteinander reden, Spontis und K-Gruppen einig.

Der MSB oder: Wider die Teufel der Reaktion

Bewundernswert, wieviel routiniertes Verständnis dagegen die gemütlichen MSBler der unaufgeklärten Herde gegenüber an den Tag legen. Ihr Credo: *Natürlich* muß auch bürgerliche Wissenschaft untersucht werden, *natürlich* ist der erfolgreiche Studienabschluß ein legitimes Anliegen, *natürlich* ist das hier unbefriedigend. Mit dem einschmeichelnden Lächeln amerikanischer Mormonen auf einem Werbefeldzug durch die Alte Welt bietet sich der MSB als die seriöse Alternative an. Wer wird bei dieser Höflichkeit so taktlos sein und nach Bahro oder den inhaftierten Lyrikern und Kriegsdienstverweigerern in der DDR fragen! Der MSB zieht vor allen den Hut: vor den engagierten Hochschullehrern ebenso wie vor der durchweg progressiven studentischen Mehrheit. Nur mit Ungläubigen und Häretikern läßt sich nicht reden. Wie sagte es doch ein MSB-Aktiver einer für ihn »rührend-naiven« 20jährigen Studentin, nach einem gutmütigen Seufzer:

»Sicher alle Fragen sind berechtigt. Eine Einschränkung: Reaktionäre, die dürfen nicht, da sind wir uns doch einig, die müssen weg!« Weg wie Weg. Eine kurze souveräne »Kopf ab«-Geste. Die Studentin schweigt, der Genosse ist zufrieden.

Die MG oder: der diskrete Charme des Seminarmarxismus

Die Marxistische Gruppe (MG) hat unbestreitbar ein Verdienst: sie hat die Konjunktur des Flugblatts wieder entscheidend belebt. Mit dem nimmermüden Charme ausgebuffter *Spiegel*-Profis entblößen die kleinen Gurus der MG von Vollversammlung zu Vollversammlung und von Seminar zu Seminar die Ignoranz der anders als sie selber Denkenden, die Einfältigkeit der theoretisch ungeschulten »Studiker« und die schleimige Karrieresucht leistungsbesessener »Studiosi«. Mit der eingebildeten Suggestivkraft des legendären Professors Allwissend und mit einem nach spätestens drei Tagen zum Schüttelfrost reizenden Arsenal politischer Kalauer, die keine Kalauer sind, intonieren sie immer wieder: *die Theorie*. Ansonsten dominiert die Suffisanz: Das Niederkartätschen der Menschen im Iran wird mit ebensoviel Witz abgehandelt wie der Radikalenerlaß. Der theoretische Schlager der MG: die schiere Dialektik. Wer aber die Dialektik verkörpert, dem kann die Herkunft anderer Ansichten bei bestem Gewissen vollkommen gleichgültig sein. ›Ach was‹, so stand es sinngemäß auf einem Flugblatt, ›wir von der MG sagen es ganz offen, daß uns andere Meinungen nicht interessieren dürfen, denn wir wissen, daß Recht nur haben kann, wer seinen Marx *richtig* liest, und richtig lesen tun eben nur wir.‹ Wenn das keine Empfehlung ist.

Und wer die Dialektik besitzt, der braucht sich auch um Praxis nicht mehr zu bekümmern. Wieso nicht? Weil die Dialektik, dieses automatisch gesellschaftsverändernde Zaubermittel, die politische Praxis von alleine bewirkt:

»– Wir brauchen keine gewerkschaftlich orientierten Bewegungen, wenn es um die Entlassung von Hochschullehrern mit Zeitverträgen geht.
– Wir brauchen keine bundesweite Zusammenfassung aller konstruktiven Alternativen zum Hochschulrahmengesetz (HRG).
– Wir brauchen keine Bündnispartner aus der Bevölkerung, die sich für eine Ausgestaltung der Hochschulreform einsetzen.
– Wir brauchen keine Diskussion über ein demokratisches, sinnvolles Studium, weil wir ein solches Studium tagaus tagein über uns ergehen lassen müssen, ganz gleich, ob es sinnvoll ist oder nicht.«

Die MG ist diskret. Diskretion alleine aber kann es nicht gewesen sein, daß die MG, von München ausgehend, inzwischen spektakuläre Erfolge an etlichen Universitäten verbuchen konnte. Sie praktiziert eine sehr effiziente Form der Kaderorganisation: die Flugblätter mit ihrem unverwechselbaren Stil werden zentral von der »Spitze« verfaßt, was das Odium des Elitären

verstärkt. Ironisch wurde deshalb im Vorwort eines Flugblattes darauf hingewiesen, man übergebe nun erstmals einem jungen Genossen das »unzensierte Wort«. Basisdemokratie sui generis! Sie funktioniert bei der MG: Sei es in Sozial- oder Kunstpädagogik, Musik oder Chemie, wenn nötig, sind immer genügend MG-Leute zur Stelle, von der Theorie zu künden. Die wenigsten davon kennt man aus dem Studienbetrieb. Frage: Warum nicht? Antwort: Wir wollen uns halt nicht profilieren.

Wie aber kommt es, daß ausgerechnet eine Gruppe, die auf dem schlechten Witz beharrt, »die höchste Form der Praxis sei die Theorie«, bei den eher pragmatisch gesonnenen Studenten einen so relativ großen Erfolg hat? Davon einmal abgesehen, daß die MG unter Theorie freilich nicht Adorno und die anderen (sie sind allesamt »besonders« bürgerlich) versteht, umgibt sie tatsächlich die Haß-Liebe-Aura des akademischen Seminarmarxismus. Selbst bei denen, die die MG »lieben«, ist sie verschrieen, ein elitärer Zirkel zu sein, der studentische Solidarität verschmäht, Aktionen unterläuft, nicht ›auf den Punkt‹ kommt. Die MG analysiert. Sie legt pausenlos Analysen zu vielfältigen Themen vor: zum Iran, zur Kriminalsoziologie Haferkamps, zur Kunstpädagogik, zur Bevölkerungspolitik. Sie bedient sich dabei des Verfahrens immanenter Kritik und läßt die Dinge oftmals gelungen für sich selbst sprechen. Nur eines interessiert die MG nicht: die schillernde Subjektivität der Menschen. Denn diese Subjektivität ist so vielfältig und der Alltag so profan, daß, würde man sie berücksichtigen, die Jungfräulichkeit der reinen Theorie befleckt werden könnte. Wo die Spontis den Erfahrungskult fetischisieren, MSB und KSB sich gegen jede Spekulation (utopischer Schnickschnack) abschotten, schaltet die MG die Menschen in ihren individuellen Eigenarten rigoros aus dem Erkenntnisprozeß aus und zerlegt alles und jedes in einen toten Korpus ökonomischer Kategorien.

Die Theorie als höchste Form der Praxis? Der Mensch als Dauerdenker? Daß der homo sapiens morgens Tischler sein könnte, mittags Maler und abends munter philosophiere, das kann nur purer Idealismus sein und nicht von Marx. Oder?

Der Mensch macht Geschichte, heißt es bei Marx, aber er weiß es nicht. Folgt daraus, daß die theoretische Beschränkung auf »objektive Strukturen« geboten ist? Hat Marx, der Schirmherr der MG, nicht in der *Deutschen Ideologie* darauf hingewiesen, das Bewußtsein sei nichts anderes als das bewußte Sein, was auch gilt, wenn den Menschen ihre Verhältnisse wie in einer »camera obscura« auf den Kopf gestellt erscheinen? So falsch aus der MG-Sicht also das Verhalten der anders als sie denkenden Studenten sein mag, muß nicht gefragt werden, warum das so ist? Oder werden sich die Dinge von selbst richten?

Die Ausgrenzung der subjektiven Erlebnisweisen, der irrationalen Angst einzelner, zeigt sich beispielhaft an der MG-Analyse des »blutigen Sams-

tag« in Frankfurt. Das erste Flugblatt nach dieser Demonstration gegen den Schah war nur dem Zynismus der Polizeileitung gewidmet, die zum Schutz des Rechtsstaates Demonstranten niederknüppeln ließ. Im nächsten Flugblatt wird dann Mitleid mit den zum Objektschutz abgeordneten jungen Polizisten bekundet, die ihre Knochen hinhalten müssen. Vielleicht hat man eingesehen, zuerst über die Stränge geschlagen zu haben, nicht ausreichend »objektiv« gewesen zu sein. Es folgt bald eine Analyse der Konsequenzen, die die Schläger heraufbeschworen haben:

»Die Schläger, die einen Übergang zum Anarchismus erfolgreich abgewickelt haben, indem sie auf Polizisten einschlugen und irgend etwas Nahegelegenes zerdepperten, können stolz sein. Sie haben ihr ›unvergeßliches Erlebnis‹ bekommen und können mit Genugtuung ihre eigenen Opfer, die auf Seiten der Polizei und die unter den Demonstranten, welche sie als Ausrüstungsgegenstände behandelt haben, zählen. Erfolgreich haben sie eine Demonstration gegen den Schah und seine Kollaborateure hier verhindert und stattdessen eine dreistündige Konkurrenz mit der Staatsgewalt absolviert.«

Keine Überlegung, warum Demonstranten zu Schlägern, Polizisten zu brutalen Prüglern werden. Warum und wovor sie Angst haben. Es steht eben »objektiv« fest.
Zu den ehernen Prinzipien der MG gehört, keine Selbstzweifel zu hegen und öffentliche Kritik an eigenen Einschätzungen strikt zu untersagen. Ein junger MG-Genosse, der eine Flugblattreihe »Gespräche mit einem Erstsemester« verfaßt, wird im Redaktionsprolog der letzten Ausgabe wegen des Verstoßes gegen diesen Grundsatz gerügt:

»Wir haben lange gezögert, ehe wir uns entschließen konnten, den nachfolgenden Beitrag des Genossen X. M. über eine weitere Unterhaltung mit seinem Schulfreund Karl-Heinz Deterding zu veröffentlichen. Genosse X. M. hat auf die Kritik an seinem letzten Gespräch . . . in der ihm fahrlässiger Optimismus zum Vorwurf gemacht werden mußte, in einer Art und Weise reagiert, die mit einem Prinzip unserer Agitation brach: nach außen unter keinen Umständen Schwächen unserer Politik zuzugeben . . . Lediglich die überraschende Wendung, die das Gespräch an seinem Ende nimmt, ermöglicht uns dennoch seine Publizierung.«

Der in der fehlerfreien »objektiven Analyse« sich versteckende elitäre Gestus entspricht der narzißtischen Pose des Klassenprimus, der Lernprozesse bei den Aufzuklärenden gerade blockiert. Antiseptisch von jeder Subjektivität gereinigt ist auch die MG-Interpretation des Bahro-Kongresses in Berlin, der zur linken Selbstbeweihräucherung heruntergespielt wird. Pfiffig heißt es in der Marxistischen Studentenzeitung (MSZ):

»Der Kongreß ›für und über Rudolf Bahro‹ fand an der Rudolf-Bahro-Solidaritäts-Kirche, pardon, an der Kaiser-Wilhelm-Gedächtnis-Kirche seinen würdigen Abschluß. Würdig, weil dieses Gebäude mit seinem alten Turm an Zeiten erinnert, da noch keine Mauer das deutsche Reich dividiert hatte; weil der neue Turm extra zu dem Zwecke gebaut wurde, zu bekräftigen, daß ›Deutschland unteilbar bleibt‹ – und die fortschrittliche Variante hieß ja auf dem Bahro-Kongreß: ›Demokratie und Sozialismus sind unteilbar.‹«

Was die MG an Bahro »interessant« findet, das ist sein Buch, seine Analyse

also, seine Theorie. Aber was ist mit Bahro als einem inhaftierten Menschen?

Die MG versucht die Widersprüche zwischen objektiven Einschätzungen und subjektivem Verhalten mit Verbotsschildern zu lösen: verpflichtet zur Objektivität theoretischer Erkenntnis (weg mit dem Gefasel von Erkenntnisinteressen, Vorannahmen etc.), die Dinge liegen doch auf der Hand, man muß sie nur sehen. Zutage tritt ein heimlicher Positivismus, der, wie Gerhard Vinnai schrieb, die »Theorie der Liebesunfähigen und Gleichgültigen« ist (*Das Elend der Männlichkeit*, Reinbek 1977, S. 172). Gleichgültig ist die MG gegenüber dem Luxus der disparaten Formen von Wahrnehmung, sie werden einfach ausgespart. Hans Kilian beschreibt diesen Mechanismus als »kollektiven Denkzwang«, der ». . . nach Art von Scheuklappen eines Zugpferdes im Straßenverkehr jede gefährlich erregende Anmutung einer dialogischen oder dialektischen Verkehrsordnung des Weltgefüges aus dem Bewußtsein fernhält, um auf diese Weise die unerschütterliche monologische Gewißheit eines gradlinigen braven Weges herrschaftsprogrammierten Prinzipiendenkens zu sichern und sie gegen jede Versuchung zügelloser Seitensprünge dialektischer Erkenntnisakte abzuschirmen« (Hans Kilian, *Das enteignete Bewußtsein*, 1971, S. 131).

Was also erklärt die Erfolge der MG? Ich vermute, dreierlei: zum einen die zunehmend pragmatisch ausgerichtete Reformuniversität, die einen sozusagen neuen, wenn auch diffusen Theoriebedarf erzeugt; zum zweiten der stumpfe und ohne viel Intelligenz daherkommende Dogmatismus einiger anderer Gruppen; zum dritten wohl der Reiz, »angemacht« zu werden. Auf der Klaviatur der »Anmache« spielt die MG ausgezeichnet. Zu dieser Hypothese komme ich nach einem Teach-in der MG zur Leistung der Psychoanalyse in Wissenschaft und Politik. Diese Veranstaltung, eine Generalabrechnung mit der Psychoanalyse, war ein Schlüsselerlebnis für mich. Sie war eine der geschicktesten Inszenierungen, die ich je an einer Universität gesehen habe und deren Faszination auch ich mich nur schwer entziehen konnte. Der große Saal war mit gespannten Zuhörern gefüllt, die durch ein Flugblatt mit geschickt montierten Freud-Zitaten vorbereitet waren.

Ein MG-Festredner, der vor einem großen MG-Plakat auftritt: Leichenbittermiene, sparsamste Gestik, dosiert bayrischer Akzent, pünktlicher Beginn, präzise Vorstellungen über den Ablauf der Show: Pause nach 90 Minuten, dann noch mal »a Dreiviertelstündle«. Und jetzt die Demontage des Herrn Freud. Gekonnt beginnt der Redner mit einem nostalgischen Rückblick auf seine Studentenzeit und wie er den Meister kennengelernt habe:

»Da haben die den Freud praktiziert, die haben die Weiber ins Bett gezerrt nach dem Motto: nun zier dich doch nicht so, ich weiß doch, daß du willst, du verdrängst nur deine Lust. Die repressiven Erziehungsstrukturen haben dich verkorkst. Wenn du es jetzt nicht machst, haust du dir hinterher selber einen rein und bereust es.«

Völlig richtig kalkuliert, frohgemutes Lachen explodiert im Auditorium. Und wie ein guter Komiker verzieht der Dozent keine Miene bei den eigenen Witzen. Die zentralen Begriffe der Psychoanalyse: Verdrängung, Sublimierung, Rationalisierung und Triebrepression sind ihres Herrschaftscharakters bereits überführt. Der Redner schreitet dann zur Erklärung der Neurose fort:

»Neurotiker sind nach Freud Leute, die es irgendwie nicht mehr bringen, die nicht mehr funktionieren, vor irgendwas Blödem Angst haben wie Regenwürmern, Spinnen oder Pferden. Therapeutisches Ziel ist dann die Herstellung des Willens zum Funktionieren und des Willens zum Bewußtsein etc. Ob du's wieder bringst, ist die Frage der Therapie.«

Oder, zu Fragen der Traumdeutung:

»Warum schläft man? Na erstens, der Mensch braucht sa Ruh'. Denkste, dann geht's erst richtig los: Trepp-auf, Trepp-ab, Wasserdrang und Geburtstrauma. Ihr kennt's den Symbolikquatsch.«

Dieser Freud wird epistemologisch nachgewiesen, etwa am Topos »Holz vorm Haus«, der auf die Muttergestalt verweisen soll. Das ist ja zum Totlachen, drücken die Gesichter der meisten Zuhörer aus. Der Referent hakt nach, indem er auf Freuds Ansicht verweist, im Traum brächen die wahren Antriebe menschlichen Handelns durch. Das Durcheinander habe also System, sei »Traumarbeit«. Anscheinend seien die Menschen nur mit diesem Chaos beschäftigt, hätten nichts als Sexualität im Sinn. Der Psychotherapie komme es darauf an, die nicht beherrschten irrationalen Quellen menschlichen Handelns in den Griff zu kriegen:

»Immer wolltest du mit deiner Mutter schlafen, wußtest es aber nicht, jetzt weißt du es – nichts wie ran, Mann! Irrtum, so läuft es nicht, jetzt wird sich bewußt beherrscht. Ich geb' euch ein anderes Beispiel: Wie würde ein Psychoanalytiker meine Rede hier erklären? Ein mir wohlgesonnener würde jauchzen: Gott, wie sublimiert der, indem er eine so lange Rede hält. Thema unerheblich, nur auf mich käm's ihm an. Auf den Umgang meines Ich mit meinem Über-Ich und auch noch meinem Es. Ich stehe zu dritt hier.«

Applaus, haha, wir haben's ja immer schon gewußt, endlich mal eine elegante Kritik.

»Nun zu einem mir übelgesonnenen Analytiker, der würde sagen, der redet und redet, in Wirklichkeit will er bumsen, so ist es. Das ist kein Witz, den ich mache, lest Freud, do steht's drin. Des is' authentisch, was ich hier sog, wenn i bloß des Zitat finden tät'. Der spricht brühwarm aus, was er sich zurecht gelegt hat.« (Er findet noch ein Zitat zu Phobien.)

Psychoanalytiker sind Trickser, was ihnen nicht in den Kram paßt, wird als Abwehrhaltung diffamiert. Nun zur Desavouierung der Instanzenlehre als grandiosem Blödsinn: Über-Ich: »wird euch durch Erziehung eingebleut und schwebt stets über euch.« – Ich: »bedauernswert, muß sich immer arrangieren.« – Es: »will andauernd alles. So a'n Schmäh!«
Dann noch schnell ein Hieb gegen die Psychoanalyse der Wahrnehmung:
»Die sagen: alles ist determiniert. Wenn Ihr beim Klauen 'ne Gänsehaut kriegt, das hat

verborgene Quellen, glaubt's mir! Genau so'n Schnack ist es, wenn euch Profs erzählen, mit der Produktionsweise ändere sich auch die Perzeption. Das endet beim Einpacken von Denkmälern wie der Berliner Gedächtniskirche, um das Bewußtsein der Berliner zu schärfen!«

Ein Lehrstück, ein Meisterstück in der Bestätigung eines populären Vorurteils, dem »wissenschaftliche Weihe« zuteil wird. Mit Witz, Koketterie und geschickt ausgewählten Zitaten wurde nicht nur Freuds Denken der Absurdität überantwortet, auch der Gegenstand der Psychoanalyse, das Subjekt in seiner gesellschaftlichen und individuellen Konstitution, wird »wissenschaftlich« erledigt. Es entpuppt sich als Schimäre *Bürgerlicher Wissenschaft*. Vor den Toren der objektiv deduziblen Theorie bleiben die irrationalen Ängste der Menschen, deren Transformation in Realangst Voraussetzung vernünftiger politischer Aufklärung wäre. Draußen bleiben die Arbeits- und Verkehrsformen entspringenden diffusen Ängste, Kontakt-, Liebes- und Sprachunfähigkeit. Denn: Wer um die objektiven Strukturen weiß, weiß alles, meint die MG. Take it or leave it!

Wundersame Wandlung

Kürzlich, beim Betreten der Mensa. Ich traue meinen Augen nicht: steht doch da Klaus-Dieter mit einem Stapel MG-Flugblätter auf dem Arm und verkündet siegesgewiß »Durch ein Blutbad zurück zur Oase der Stabilität«. Klaus-Dieter: aus einer verpennten Provinzstadt kommend, Ex-Zeitsoldat (»der Kohle wegen«), erfolgsbewußt und trinkfest. Vor ein paar Monaten war Klaus-Dieter noch ein überzeugter Berfürworter der Kernenergie (»willst du im Dunkeln sitzen?«) und ansonsten dem »linken Gewäsch« abhold; jetzt gehört er dem erlauchten Kreis der Meisterkritiker an – welch eine Blitzkarriere.
»Sag mal, Klaus-Dieter, ich bin wirklich überrascht, dich so zu sehen, wie ist denn dieser Sinneswandel zu erklären?«
Ich war tatsächlich ziemlich sprachlos; Klaus-Dieter musterte mich kühl und taxierend über seinen Brillenrand, nervöses Seufzen und schließlich kurz und bündig die Antwort:
»Lies unsere Flugblätter und Analysen, dann erübrigen sich persönliche Nachfragen.«
Ich gebe zu, das saß! Entweder man hat's oder man hat's nicht, das wußte schon mein alter Mathelehrer (einer vom Schlage »Wir woll'n unsern alten Kaiser Wilhelm wiederhaben!«). Ein Erwählter müßte man sein!

Der »Tod in Venedig« oder:
»Das werdet ihr den Lohnabhängigen nicht erzählen können«

Nach dem Besuch von Viscontis »Tod in Venedig« noch ein Bier in einer Kneipe mit relativ heterogenem Publikum. Das Bier schmeckt gut und wir kennen nicht jeden. Es fehlt der politische Stallgeruch: der MSB etwa hat inzwischen eine *Kultur*kneipe eröffnet, auch die K-Gruppen bleiben anderswo heimelig unter sich und feiern ihre Erfolge störungsfrei, bei den Spontis ist das Bier besonders schlecht, dafür jedoch die Atmosphäre, das Feeling ganz verrückt. In dieser Kneipe nun weiß man nie, wer sich zu einem setzen wird. Doch wie gesagt, das Bier ist gut! Und wir können in Ruhe über den Film sprechen. Weiß der Kuckuck, wie wir auf den Ästhetizismus des Fin de siècle und schließlich auf Kafka kamen. Jedenfalls hatten sich inzwischen zwei »MSB-Irrläufer« zu uns an den Tisch gesellt und einen Agitationserfolg zu preisen begonnen, still und gemütlich, wie man es von ihnen kennt. Als meine Bekannte nun aber Baudelaire und Stefan George als der bürgerlichen Zweckrationalität radikal entgegenstehende Dichter lobt und mithin für Avantgardisten hält, vergeht unseren Tischpartnern die Gemütlichkeit, das geht denn doch zu weit:
»Wenn ich mich mal eben einmischen darf, was du da sagst, ist doch absolut unpolitisch argumentiert, bei diesen ganzen Ästhetizisten findest du nichts als eine reaktionäre Lobhudelei des Luxus der Herrschenden, die Angst, nicht mehr prassen zu dürfen, weil sie das Volk zum Arbeiten anhält. Und dieser Film ist auch nichts anderes, keine Perspektiven, keine Fixpunkte, Orientierungen für den politischen Kampf, gar nichts. Farbrausch, sagst du, meinetwegen, nur wird der von Arbeitslosigkeit bedrohte Kollege davon nicht satt. Schon das Thema ist einfach falsch, die Seele des geplagten Intellektuellen, was geht das das Volk an?«
Nun standen wir belämmert da, wir dilettantischen »Anhänger« bürgerlicher Apokalypsevisionen. Wir waren sogar albern genug, uns auf eine Kunstdebatte quer durch den Garten des Bösen einzulassen: über Baudelaire und Musil zu Joyce bis hin zu den theoretischen Ansätzen Adornos und Blochs. Unsere Kontrahenten unterbrachen das Kolleg auch prompt, indem sie bekundeten, daß sie das Gespräch über *diese* Kunst für überflüssig hielten, sie dergleichen auch gar nicht gelesen hätten und auch nicht lesen wollten. Sie wußten wohl aus gut informierten Kreisen, was es damit auf sich hat.
»Dazu haben wir nämlich echt keine Zeit, weil wir nämlich politische Arbeit machen, versteht ihr? Wir sitzen nicht zu Hause auf dem Samtsofa (wir leider auch nicht) und versinken in lyrische Schalmeiengesänge, wir stehen morgens um halb fünf vor dem Fabriktor mit der Zeitung. So verändert man die Verhältnisse, so zeigen wir den Kollegen [anscheinend

verkaufen sie vor einer Fabrik für Werkstudenten], wo es langgeht, wer ihnen das Loch ins Portemonnaie schneidet, wer für den ganzen Salat verantwortlich ist.
Wir versuchten es dann mit der »objektiven Notwendigkeit« der zur Macht gelangenden Phantasie, wir verwiesen – simpel genug – auf das der Kunst möglicherweise inhärente Protestpotential, das quer zur »Welt der bloßen Zwecke« stehe, auf Blochs »utopischen Überschuß«. Und so ging es fort. Zum Knall kam es, als dann einer von uns das rüde Wort von der »Maulkorbliteratur« im realen Sozialismus in die »Diskussion« warf. Es herrschte plötzlich Schweigen. Unsere Gesprächspartner schienen den Atem anzuhalten, einer blickte uns mit entsetzt aufgerissenen Augen an, führte das Bierglas zum Mund, ohne zu trinken, setzte es wieder ab, verzweifeltes Kopfschütteln: »Das ist ja . . .«, der andere beißt sich auf die Lippen, scheint das Furchtbare zu ahnen, »das ist ja«, setzt sein Parteifreund von neuem an, »das ist ja *Negative Dialektik!*«
Beide starren uns an wie den Mann, der zur Erde fiel. Auch wir sind erstmal reichlich konsterniert, denn bei aller Einfalt, die wir bisher gezeigt hatten, *daran* hatten wir bei diesem Biergefasel nicht gedacht. Aber die Partei hatte uns durchschaut, vor ihr läßt sich nichts verbergen, sie weiß alles, sieht alles, ist omnipräsent. Unsere Gegenüber fassen sich aber schnell, beweisen Engelsgeduld vor dem Sündenfall, vor dem Erzübel, das da mit ihnen am Tisch zu sitzen scheint.
»Das ist kein Weg, Leute, das ist keine Perspektive, das werdet ihr den deutschen Lohnabhängigen nicht vermitteln können. Klare Perspektiven werden gebraucht, keine spätbürgerlichen Philosophiefinessen, das kulturelle Erbe muß in der Geschichte der Klassenkämpfe gezeigt werden. Bei euch kommt das Ziel nicht heraus, der Adorno hat sich doch auch immer rausgehalten, wohin soll die Reise gehen? Das kann nur eine starke im Volk verankerte Partei entscheiden, die als Avantgarde, als politische Speerspitze das vorrevolutionäre Bewußtsein zusammenfaßt, organisiert und handelt – bis die Massen selbst handeln.«
Wieder zu Hause, schlug ich bei einem Bösewicht nach, einem privatisierenden Intellektuellen, bei einem Feind des Proletariats:

»Eingesperrte möchten verzweifelt heraus. In solchen Situationen denkt man nicht mehr, oder unter fiktiven Voraussetzungen. In der verabsolutierten Praxis reagiert man nur und darum falsch. Einen Ausweg könnte einzig Denken finden, und zwar eines, dem nicht vorgeschrieben wird, was herauskommen soll, wie so oft in jenen Diskussionen, bei denen feststeht, wer recht behalten muß, und die deshalb nicht der Sache weiterhelfen, sondern unweigerlich in Taktik ausarten. Sind die Türen verrammelt, so darf der Gedanke erst recht nicht abbrechen.« (Adorno, *Kritik. Kleine Schriften zur Gesellschaft*, Frankfurt 1971, S. 15)

BENJAMIN

Werner Fuld
Walter Benjamin
Zwischen
den Stühlen
Eine
Biographie

Die Zeit der ersten Wiederentdeckung Benjamins ist vorüber. Was in den sechziger Jahren emphatisch und oft unkritisch gelesen worden war, erscheint im Licht dieser ersten Biographie weitaus vielschichtiger und weniger eindimensional. Jetzt ist Walter Benjamin neu zu entdecken.

Etwa 336 Seiten mit 8 Seiten Abbildungen. Leinen ca. 38.–. Erscheint Ende März.

Hanser Verlag

Rotbuch

3. Internationales Russell-Tribunal: Die offiziellen Publikationen

Band 1
Berufsverbote
Protokolle, Berichte, Zeugenaussagen, Gutachten der 1. Sitzungsperiode
Rotbuch 185
192 Seiten, DM 8 (Abo 7)

Band 2
Das Schlußgutachten der Jury zu den Berufsverboten
Rotbuch 195
128 Seiten, DM 7 (Abo 6)

Band 3
Zensur
Protokolle, Berichte, Zeugenaussagen, Gutachten der 2. Sitzungsperiode, Teil 1
Rotbuch 205
ca. 208 Seiten, DM 9 (Abo 8)
(erscheint März 1979)

Band 4
Einschränkung von Verteidigungsrechten, Verfassungsschutz
Protokolle, Berichte, Zeugenaussagen, Gutachten der 2. Sitzungsperiode, Teil 2
Rotbuch 210
ca. 192 Seiten, ca. DM 9 (Abo 8)
(erscheint März 1979)

Rotbuch Verlag
Potsdamer Straße 98 · 1000 Berlin 30

Michael-Sebastian Honig*
Verheißungen
Probleme mit der Suche nach einem anderen Lebensstil

»Wenn ich Dich antörnen könnte, wenn ich Dich aus Deinem armseligen Bewußtsein herausholen könnte, wenn ich es Dir sagen könnte, würde ich es Dich wissen lassen.«
(»If I could turn you on, if I could drive you out of your wretched mind, if I could tell you I would let you know.«)[1]

Hier spricht einer, der erleuchtet ist von einer neuen Erfahrung. Er ist sich ihrer ganz gewiß, aber er kann sie noch nicht mitteilen. Sie reicht über das hinaus, was der gewöhnliche Intellekt erfassen kann. Er legt Zeugnis ab für eine Realität jenseits des bornierten Alltagsverstandes, wenn er auch kein Rezept weiß, wie der Leser dorthin gelangen kann. Nur der Weg ist klar: angetörnt werden. Dann kann vielleicht folgendes passieren:

»Die Person taucht ein in eine Leere des Nicht-Seins, in der sie untergeht. Die Leere ist vielleicht nicht leer. Vielleicht ist sie bevölkert von Visionen und Stimmen, Geistern, fremden Gestalten und Erscheinungen. Wer noch nie erfahren hat, wie substanzlos und blaß der Prunk äußerer Realität sein kann, der wird die sublimen und wunderlichen Wesen nicht realisieren, die sie verdrängen oder neben ihr existieren können.«[2]

Hier spricht einer wie ein Seher. Er verheißt eine Welt der Phantasien, Wahrnehmungen, Gefühle, eine Selbsterfahrung, für die der Leser bislang blind, taub und gefühllos war. Voraussetzung ist, die enge Rationalität aufzugeben, um mit den ungenutzten, unbeachteten, abgeschnittenen Möglichkeiten in uns in Kontakt zu kommen. Dazu bedarf es keines Zaubers, keiner Therapie, keines Zwangs, um wiederzuerlangen, was uns abhanden gekommen ist: ein spirituelles Reich, in dem sich unsere eigentliche Person verbirgt. Der Leser muß lediglich bereit sein, zu dieser Suche aufzubrechen.

»Selbst mit den nächstgelegenen Teilen der unendlichen Bereiche des inneren Raumes (inner space) haben wir weit weniger Kontakt als heute mit den Bereichen des äußeren Raumes. Wir achten den Reisenden, den Forscher, den Bergsteiger, den Raumfahrer. Für meine Begriffe ist es weitaus sinnvoller, den inneren Raum und die innere Zeit des Bewußtseins zu erforschen. Wir haben so wenig Kontakt mit diesem Bereich, daß heute viele Leute ernsthaft behaupten können, er existiere gar nicht.«[3]

Diese Botschaft ist eine Verheißung. Sie macht Mut, sie macht Geschmack, sie macht neugierig auf Verrücktheit, auf das von der herrschenden Normalität Ausgesperrte. Die Botschaft bezieht sich auf ein, wie immer auch dumpfes Gefühl beim Leser, daß die gesellschaftlich praktizierte Rationali-

* Christel Weiler hat maßgeblichen Anteil an diesem Text. Ohne die Diskussion und Gespräche mit ihr hätte ich den Beitrag ganz anders oder gar nicht geschrieben.

tät an ihre Grenze gestoßen, daß sie destruktiv geworden ist und man ihr nicht mehr trauen kann.
Die zitierten Sätze stammen von Ronald D. Laing. Er spricht von einer Art transzendentaler Erfahrung, die durch Versenkung in den »inner space« möglich wird; sie scheint den Verzicht auf Reflexion und Rationalität vorauszusetzen. Botschaft und Terminologie erscheinen heute wohlbekannt aus Selbsterfahrungsgruppen, Literatur über östliche Philosophie und Meditation. In den 60er Jahren jedoch war die Rede von »turn on«, »to be in touch with the inner realm«, »to explore the inner space of consciousness« neu und aufregend. Laing hat mit seinen Büchern – *The Divided Self, Self and Others* und vor allem *The Politics of Experience and The Bird of Paradise* – Hunderttausende von Lesern »angetörnt«. Seine Bücher waren Ende der 60er und zu Beginn der 70er Jahre Bestseller in Europa und den USA und wurden in viele Sprachen übersetzt.
Dabei enthalten Laings Bücher weder Predigten noch Offenbarungen. Der Psychiater und Therapeut Laing berichtet vielmehr von Personen, die von ihren Familien buchstäblich verrückt gemacht worden sind, und wie sie versuchen, sich aus den Etiketten, Knoten und Fallen zu befreien. Er beschreibt, wie der medizinische Apparat Personen, die als schizophren diagnostiziert sind, daran hindert, die Entfremdung von sich selbst aufzulösen. Laing sieht seine Aufgabe darin, diese Befreiungsversuche zu unterstützen: Kingsley Hall als Wohngemeinschaft von Leuten »auf der Reise« ist dafür zum Symbol geworden, und Selbsthilfegruppen in Europa und den USA haben davon gelernt.
Die einflußreichsten Bücher Laings – er kooperierte dabei eng mit David Cooper, dessen Veröffentlichungen eine ähnliche Bedeutung erlangten – gewannen ihren Stellenwert im Kontext der beginnenden Studentenbewegung, der Proteste gegen den Vietnam-Krieg, der Civil-Rights-Bewegung in den USA; sie fielen in die Zeit, als die Hippies aus der *straight society* ausstiegen, Marihuana rauchten und Acid-Trips einwarfen. »Antörnen« wurde zu einem Ausdruck für einen anderen Bewußtseinszustand durch den Gebrauch psychedelischer Drogen. In diesem politischen und historischen Zusammenhang wurden die Psychiatrie und die Familie zu Metaphern für eine repressive Normalität, die Suche der diagnostizierten Patienten nach ihrer Identität zur Metapher für die Suche des Lesers nach einem eigenen Lebensstil. Laing und Cooper wurden so zu Wegbereitern einer Lebensstil-Suche, die nicht primär politisch sondern spirituell motiviert war. Ihre Bücher las man wie Romane, sie übten ihre inspirierende Wirkung auf ähnliche Weise aus wie die Texte Hermann Hesses, die zur gleichen Zeit eine überwältigende Renaissance erlebten. Laing stand östlichen Philosophien und Experimenten mit psychedelischen Drogen näher als politischer Theorie, obwohl er jahrelang in der *New Left Review* publizierte und in der

Bewegung gegen den Vietnam-Krieg engagiert war: aber eine Revolution des Lebensstils und eine Revolution der gesellschaftlichen Verhältnisse wurden in diesen Jahren nicht als Gegensätze verstanden.
Die Botschaft Laings und Coopers vermittelte sich zwar durch Bücher; aber auch die Personen Laing und Cooper waren in den späten 60ern von einer Aura der Verehrung und der Verdächtigung umgeben, die religiöse Züge annahm. Kritische Beobachter der Londoner Szene und der Laing-Rezeption in den USA schreiben Ronald Laing charakteristische Eigenschaften zu: er sei ein Guru, ein Yogi, ein König der Philosophen, ein Zauberer, eine Kult-Figur. Andere nennen ihn einen Quacksalber, Scharlatan und Rattenfänger. Der Anthropologe Edmund Leach war sein Intimfeind. Leach beschrieb Laing als einen Wiedertäufer, der den Menschen die gefährliche Botschaft eines anbrechenden Goldenen Zeitalters bringe.
Dieser Wiedertäufer allerdings formuliert widersprüchliche Verheißungen: »If I could turn you on, if I could tell you«, das heißt: der Guru ist selbst auf der Suche, er hat keine Rezepte, er kann keinen Weg zeigen, sondern nur von eigenen Erfahrungen berichten. Laing törnt Leser an, indem er von seinen Erfahrungen beim Vorstoß in verbotenes und unbekanntes Gebiet berichtet; Laing törnt an, weil er von den Möglichkeiten zu persönlichem Wachstum her denkt und nicht vom Realitätsprinzip aktuellen Wissens und Könnens. Wer sich antörnen läßt, hat kein Modell für Lösungen, sondern muß die Verantwortung für seine Suche selber übernehmen. Die Bedeutung Laings besteht in der Inspiration, nach einem Lebensstil zu suchen, der von mehr Bewußtsein für Wahrnehmungen, Gefühle und ausgesperrte Phantasien gekennzeichnet ist.
Ich lebte vor gut vier Jahren in einer studentischen Subkultur, in der die Bücher von Laing und Cooper Verheißungen waren. Wir hatten intensive Leseerfahrungen, die den intellektualistischen Panzer durchbrachen, der uns an der Universität umklammerte. Von einer solchen Erfahrung berichtet eine Leserin:

». . . und wenn man um halb vier morgens auf Seite 36 angekommen ist, ertappt man sich vor dem Spiegel mit Tränen, und die Angst drückt einem die Adern zu, und es fühlt sich an wie schreiende Freude. Freude, Verzweiflung, Freude. Irgendein unermeßlicher Hunger hatte die Buchstaben verschlungen, wie man sonst nur Musik oder Menschen verschlingt.«[1]

Diese Schilderung vermittelt einen Eindruck von den ekstatischen Erlebnissen, die wir bei der Lektüre – etwa von Coopers *Tod der Familie* – hatten. Diese Bücher versprachen Befreiung vom Würgegriff familialer Pseudo-Liebe, von Beziehungsfallen und Erpressung, und sie versprachen Befreiung vom Zugriff akademischer Wissenschaftlichkeit. Diese Bücher waren Signale für einen alternativen Lebensstil.
Die folgenden zwei Geschichten aus dem Studentenalltag illustrieren, wie wir damals versuchten, einen solchen Lebensstil zu entwickeln. Dennoch

sind diese Geschichten nicht nur Erinnerungen; denn es stellen sich allgemeine Fragen: Wie geht der »Angetörnte« mit der Botschaft um? Wie geht die Suche nach anderen Erfahrungen, nach anderen Verhaltensweisen vor sich? Was bedeutet es, wenn die Botschaft als Verheißung interpretiert wird? Beide Geschichten handeln von gescheiterten Versuchen eines anderen Lebensstils. Ist mit dem Scheitern die Suche selbst lächerlich geworden? (Die beiden folgenden Geschichten sind redigierte und gekürzte Tonbandabschriften von Gesprächen, die ich im Zusammenhang meiner Magister-Arbeit mit einem Freund geführt habe.)

Erste Geschichte

Wir hatten am Anfang des Semesters das Thema unseres Tutoriums bewußt vage gehalten, weil wir es in der Diskussion erst konkretisieren wollten. Schließlich haben wir aus Spaß einen akademischen Titel daraus gemacht – »Studentische Erfahrung und universitäre Lebenswelt« –, der aber immerhin erkennen läßt, daß das Thema etwas mit uns zu tun hat, nicht einfach unser »Gegenstand« ist. Nachdem es anfangs gut lief, landeten wir beim Aufsatz von Schneider über die Männlichkeit, der ist aus dem *Kursbuch*. Wir hatten zunächst eine Diskussion über den Aufsatz – als noch nicht alle ihn gelesen hatten –, die unheimlich gut war, inspiriert und sehr »zusammen«; Bettina hatte sich sehr exponiert und den Männern Wonneschauer über den Rücken gejagt, aber uns allen auch einen Schreck eingejagt, weil sie wahr machte, was Schneider meint, wenn er sagt, das Problem dieser Intellektuellen-Beziehungen bestehe darin, daß die Bedürfnisse nie dort und so direkt geäußert würden, wo sie und wie sie empfunden werden, sondern dann immer irgendwelche Rationalisierungen und »Erklärungen« kommen.

In der folgenden Sitzung, als nun alle den Text gelesen hatten, wollten alle von ihren Erfahrungen erzählen, aber das Gespräch war phony: alle erzählten die persönlichsten Geschichten, aber es war nicht zu spüren, daß dieses plötzliche Vertrauen in der Gruppe errungen worden wäre. Die Sitzung ging vorüber, man merkte, daß jeder von der Sitzung enttäuscht war, aber niemand sagte etwas. Es ging halt um Männlichkeit, es ging um Mutterbeziehungen, Hilfsbedürftigkeit, Schwäche zeigen oder nicht zeigen können – aber es kam zu glatt, hörte sich geradezu routiniert an.

In der nächsten Sitzung hatten alle ein sehr unbefriedigtes Gefühl schon bei der Ankunft, einige sagten, sie hätten gar nicht kommen wollen. Ich hatte mich sehr über die Sitzung geärgert und sagte das auch. Einige waren scheinbar locker mit dem Thema umgegangen, weil sie ihre intensiven Bedürfnisse, die sie mit der Diskussion verbunden hatten, tarnen mußten. Andere – zu denen ich gehörte – gingen damit locker um, weil sie diese

Bedürfnisse zu spüren meinten, sich aber auch für die theoretische Diskussion verantwortlich fühlten. Da machte einer mir den Vorwurf, ich würde gar nicht von meinen Erfahrungen sprechen und mich überhaupt aus dem ganzen Prozeß hier raushalten. Die Diskussion ging dann im folgenden darum, was denn nun Sache sei in dieser Gruppe – sollen wir über Erfahrungen an der Universität reden, oder sollen wir uns unsere homosexuellen Wünsche gestehen: damit war die Alternative gekennzeichnet. Eine Anzahl Leute machte klar, daß sie in dieser Gruppe nicht wegen eines gruppendynamischen, sondern wegen eines thematischen Interesses gekommen wären. Die anderen sagten: wir können über dieses Thema überhaupt nicht arbeiten, wenn wir uns alle nicht vorher besser kennenlernen. Das war das Zauberwort: Kennenlernen. Unser Problem war, daß das eine das andere offensichtlich ausschloß. Wollten wir thematisch arbeiten, nämlich über die Erfahrung von Studenten an der Universität Modelle entwickeln, dann konnten wir sehr schnell theoretisch werden; aber spätestens nach eineinhalb Stunden meldeten sich einige Leute und sagten: »Wo sind wir hier eigentlich?« Und wenn wir dann auf der anderen Seite persönlich gesprochen haben, brach ein ungeheurer Wust an Bedürfnissen hervor, die die Gruppe nicht aufnehmen wollte. Diese Bedürfnisse brachten die thematische Arbeit überhaupt nicht weiter, sondern betrachteten die Gruppe offenbar als einen Ort, wo der Wunsch nach Wärme, Kontakt, Nähe, Sicherheit befriedigt werden konnte: Schonraum, das Thema war nur noch Vorwand.

Der Prozeß, in dem wir von einer abstrakten Alternative zur anderen sprangen und wieder zurück, vollzog sich durch Konflikte hindurch, aus denen wir aber offenbar nichts lernten! Was die Konflikte besonders verschärfte, war die quasi autonome Legitimationskraft, die von der Forderung nach persönlichem Kontakt, nach »Kennenlernen« ausging. Eine Diskussion über die Form, in der das geschehen könnte, war nicht möglich, aber einige versuchten einigen anderen das Recht auf die Entscheidung zu nehmen, wie sie sich zur Gruppe verhalten wollten. Diese Situation machten die Konflikte für einige besonders bedrohlich. Es wurde deutlich, daß es homosexuelle Wünsche gab, daß es Wünsche zwischen bestimmten Männern und bestimmten Frauen gab, daß alle Leute den Initialritus des Seelenstrips durchlaufen sollten, und so weiter. Ich meine, daß die Bedürfnisse nach Kennenlernen genauso abstrakt waren wie die thematischen Bedürfnisse: wir konnten uns offenbar nur als Wissenschaftler oder nur als Sexualobjekte erleben. »Ach«, sagte einer, »am liebsten würde ich mit euch allen ins Bett gehen!«

Und dann entstand doch eine sehr schöne, ungeheuer strapaziöse Diskussion; was bedeutet das: »thematisch arbeiten«, was bedeutet »kennenlernen«? Die Gruppe in der Gruppe, die dann mit der Vermittlungsarbeit

begann, versuchte nicht, Kompromisse herzustellen, um an Hand von Literatur einen Fortschritt zu suggerieren, »weiter zu machen«, sondern sie fragte: was hat sich eigentlich vor unseren Augen und hinter unserem Rücken abgespielt, obwohl wir das alles selbst veranstaltet haben? Max brachte dann den Gesichtspunkt ins Spiel, daß dieses zwanghafte Alternieren gar nicht auf unser Fehlverhalten zurückgeht, sondern von der universitären Situation selbst gesetzt ist und von uns gelernt werden muß, wenn wir hier überleben wollen. Entsprechend können wir den Versuch, diesen Zwang zu überwinden, nicht mit Vorwurf und Schuldbekenntnis aus der Welt schaffen, sondern nur dadurch, daß wir diesen Zwang als in uns selbst annehmen, als eine Form von Leben und Arbeit an der Universität: der Prozeß, der hinter uns lag, war – trotz allem Widersinn – unserer gewesen. Wir hatten immer versucht, das Problem thematisch zu lösen, jetzt sahen wir, daß wir die Form unserer Kommunikation bearbeiten mußten, um mit diesem objektiv gesetzten Problem umgehen zu lernen. Und erst dann kam ein thematischer Vorschlag zur Weiterarbeit, nämlich diesen Zustand, den wir als unser Scheitern erlebt haben, zum Thema zu machen. Es schien, als hätten wir persönliche Erfahrung, Kennenlernen, Gemeinsamkeit und thematische Orientierung zusammengebracht. Aber der Konsens hat nicht lange gehalten; in der übernächsten Sitzung haben dieselben Leute wieder dieselben Positionen vertreten.

Zweite Geschichte

Der Andreas und ich waren im letzten Herbst zwei empfindsame Menschen, wir kamen uns sehr romantisch vor . . . Wir waren uns klar, daß *Der Tod der Familie* einen Lebensstil beschreibt, und wir wollten den praktizieren.

Der Cooper kam durch mich. Ich erzählte dem Andreas mal von dem Buch, und er staubte bei mir das Buch ab, das heißt: er klaute mir das Buch und las es. So ging es los. Und als wir dann zusammengezogen sind, brachten wir – als Basis unserer Beziehung sozusagen – unsere Probleme mit Frauen ein. Ich habe das Buch dann nicht mehr gelesen, ich kannte es schon seit über einem Jahr; aber Andreas las nichts anderes als Cooper, der hat das Buch, glaub ich, zehn- oder zwanzigmal gelesen und kannte es in- und auswendig; der saß sogar beim Essen und zitierte. Aus dem Buch zog er bestimmte Maximen. Er hatte das Gefühl, daß die Beziehung zu seiner Freundin ihn zu einem ordentlichen Menschen kastrieren sollte, zu einem berechenbaren, voraussehbaren, regelmäßigen, eben: ordentlichen Menschen. Er hatte den Eindruck, er müsse unbedingt da raus. Dazu entwickelte er ein Bild von sich, dem er gerecht werden wollte. Im Konflikt mit seiner Freundin und in seiner beschissenen Biographie hatte er sich nie als ein Selbständiger erlebt,

jetzt wollte er sich als Unberechenbaren demonstrieren. Das sah im Harmlosen so aus, daß er und ich uns innerhalb von zwei Stunden entschließen konnten, nach Innsbruck zu fahren; das konnte dann aber auch so aussehen, daß er sich mit einer anderen Frau einließ, und zwar bloß aufgrund seiner geilen Gefühle in einer bestimmten Situation – nach vierzehn Tagen kriegte er dann einen fürchterlichen Katzenjammer: er kam sich so verdinglichend vor. Rosemarie kam damals überhaupt nicht mit sich klar, war zum Beispiel permanent besoffen; Andreas schlug sich auf ihre Seite und heroisierte sie zu jemandem, der »Cooper lebte«. Es gab Szenen wie die, daß Andreas in meinem Zimmer auftauchte, sich auf dem Teppich niederließ und eine Meditationsstunde abhielt. Er deklamierte Cooper wie den Bibelspruch des Tages. Er begann dann, die einzelnen Sätze auszulegen.
Aber dennoch – oder vielleicht auch gerade deshalb – war es eine unglaublich intensive Zeit, eine Zeit, in der ich das Gefühl hatte, daß es unnötig sei, mit Andreas sich zu verständigen darüber, was zu tun sei. Natürlich gab es unterschiedliche Interessen, aber wenn wir etwas zusammen machten, dann gab es ein quasi-natürliches timing, wir brauchten uns nicht abzusprechen. Wenn jemand früher aufsteht, sich ums Frühstück kümmert und dann zu dir ins Zimmer kommt, um dich zu wecken – dann kann der sich mit dir nicht darüber verständigen, wie er dich am besten weckt, sondern da braucht es timing (natürlich vorausgesetzt, du hast eine Beziehung zu dem); oder: wir tauchen zusammen bei einer Fete auf, und dem einen stößt was zu, der andere merkt das: wie reagiert der darauf? Dann ist ein Gefühl für emotionale Rhythmen für eine Beziehung entscheidend. Wir brauchten uns damals nicht abzusprechen, das lief eben. Wir sind sozusagen zwei Cooper gewesen. Ich konnte mir gar nicht vorstellen, daß es möglich sei, mit Frauen eine so dufte Beziehung zu haben wie die mit Andreas, eigentlich gabs keine Wünsche mehr, die noch offen waren. Andreas und ich haben damals sehr zärtliche Formen zwischen uns entwickelt. Auch das war durch den Cooper motiviert: der ziemlich weitgehende Abbau der homosexuellen Barriere. Ich hatte wirklich das Gefühl: irgendwo ist das ein homosexuelles Verhältnis mit Andreas.
Unser Verhältnis war ein Vierteljahr lang große Klasse, was Besseres kann man sich gar nicht vorstellen. Dann kam sein großer Bruch mit seiner Freundin. Sie rief mich an, und wir sprachen darüber, was ihr zugestoßen ist. Ich habe nicht verstanden, warum Andreas dort tat, was er tat. Vor allem aber habe ich nicht verstanden, warum Andreas – mein angeblich bester Freund – mir nichts davon erzählt hat. An diesem Punkt lösten sich zwei Ebenen in unserer Beziehung voneinander ab wie zwei Hautschichten, das philosophische Geschwätz wurde mir langsam unerträglich. Der konnte anfangen, über die Beziehung mit seiner Freundin zu philosophieren, aber er log mir die ganze Zeit was vor, denn er *philosophierte* dauernd über die

Beziehung; daß er einen realen Konflikt gehabt hatte mit ihr und sich auch sehr konkret verhalten hatte, das hat er nie ausgedrückt. Das war – von jetzt auf gleich – ein Bruch unseres Cooper-Bündnisses. Dieses Bündnis hätte seine Eruptionen gegen seine Freundin gedeckt, denn es gehörte ja zu den Cooper-Regeln, daß niemand einem anderen seine Handlungsautonomie wegnimmt oder ihm Interpretationen seiner Handlungen überstülpt, die nicht von ihm bestätigt sind. Wie gesagt, ich hatte gar nichts gegen seine Eruptionen; ich dachte, wenn das seine authentische Form ist, den Konflikt auszutragen, dann ist sie legitim, auch wenn es andere Formen gibt, die den anderen besser zur Wirkung kommen lassen. Aber ich habe einfach nicht mehr kapiert, wieso der plötzlich anfängt, aus dem Cooper-Habitus eine Blech-Aura zu machen, nur noch daherredet und nicht mehr deutlich werden läßt, wie seine Praxis aussieht. Der entscheidende Punkt ist, daß sich eine pretending-Ebene abgelöst hat von dem, was er tatsächlich getan hat. Von dem Punkt an habe ich ihm nicht mehr getraut. Da war keine Konfrontation drin, kein Gefühl, daß er real wäre. Das war der Widerruf unseres Bündnisses.

Dieses Bündnis, das wir da eingegangen waren, hatte uns eine ganze Reihe von Verhaltensweisen erlaubt, die uns sonst – als Einzelnen – sehr schwer gefallen wären, zum Beispiel bestimmte Regressionen. An einem Abend, von dem ich jetzt erzählen will, spielten Andreas und ich »Vater und Sohn«: er war der Vater, und ich war der Sohn. Wir wollten Freunde besuchen, gingen aber vorher noch am Postamt vorbei. Dabei nahmen wir uns an die Hand, und ich stellte an den Vater Fragen, die nur Söhnen erlaubt sind, die noch nicht in der Welt herumgekommen sind; ich durfte mich wundern über Dinge, über die sich ein erwachsener Mann nicht mehr wundern darf, ganz kindlich also. An diesem Abend spürte ich aber, daß unser Spiel nicht mehr echt war, und hatte ein sehr starkes Bedürfnis auszusteigen. Deshalb zog ich mich – ganz innerhalb der Cooper-Spielregeln – zurück, ich habe nicht groß gesagt, daß das Spiel jetzt für mich zu Ende ist, sondern ich habe *gezeigt*, daß das Spiel jetzt für mich zu Ende ist: ich habe einfach nicht mehr mitgemacht. Andreas kriegte das nicht mit: das timing war kaputt. Wir schauten uns irgendeinen Frauenemanzipationsfilm im Fernsehen an; es waren dann plötzlich sehr viele Leute da, die sich diesen Film ansehen wollten, ich zog mich zurück in ein anderes Zimmer und las irgendwas, ich wollte einfach mit den Leuten nicht mehr zusammen sein. Schließlich waren alle gegangen, nur Andreas war noch da, da kam es zu einer Konfrontation, in der sich plötzlich Mißverständnisse und Zuschreibungen akkumulierten, rasend schnell wurden immer neue Stufen von Mißverständnissen erreicht, von denen aus man die vorhergehenden gar nicht mehr klären konnte. In der Situation habe ich einfach aussteigen wollen aus der Achterbahn; dieses Aussteigen selbst war aber schon gar nicht mehr möglich, weil es selbst

noch im Rahmen dieser Akkumulation stattfand und selbst nur mißzuverstehen war. Ich geriet in eine panische Situation und wollte nur noch die Notbremse ziehen und gehen – nun sind »Weggehen« und »Sitzenlassen« immer zwei Ausdrücke gewesen, in denen Andreas und ich lange diskutiert haben, an denen sich unser Cooper-Bündnis manifestierte: sie drückten für uns etwas Unantastbares aus, ein selbstverständliches Notrecht jedes einzelnen, das von jedem von uns beiden akzeptiert war. Ich hatte mir davon, daß ich sagte: »Ich geh jetzt!«, erhofft, daß mir dann ein sozusagen wertfreies Gehen gestattet würde, daß deutlich würde: »Jetzt ist so ein Punkt, wo ich dieses Recht in Anspruch nehme, als ein Ausdruck von ›Irgendwas ist falsch‹, und wenn ich jetzt hier bleibe, dann wird es für mich immer schlimmer, und deshalb muß ich, will ich gehen.« Andreas hat das nicht akzeptiert, oder nicht bemerkt, das kann man bei dem nie unterscheiden, jedenfalls hielt er mich fest in der Situation, hielt mich buchstäblich am Arm fest, er hinderte mich daran wegzugehen und forderte von mir Rechenschaft, und es ergab sich eine von den schlimmen retrospektiven Legitimationssituationen, die wir alle so gut kennen: warum hast du das gemacht?, was hat das zu bedeuten?, hast du denn nicht an das und das gedacht? etc. In der Situation, eigentlich schon während des ganzen Abends bis hin zu dieser Situation, entlarvte sich das ganze Cooper-Bündnis als Farce. Und ich hatte einen Haß auf diesen Kerl, einen ganz wütenden Haß mit Tränen in den Augen, weil er mir manifest meine Autonomie nahm.

Einige Gedanken zu den beiden Geschichten

Wenn ich diese Geschichten heute lese, über vier Jahre, nachdem ich sie aufgeschrieben habe, erscheinen sie mir zunächst als »typisch studentisch«; ich denke: diese Auseinandersetzungen um »Selbsterfahrung« und »Theoriebildung« in den Seminaren und Tutorien sind fruchtlos geblieben, denn eigentlich ist es gar nicht um »Wissenschaft« gegangen, sondern nur um unsere Bedürfnisse nach intensiveren persönlichen Beziehungen; und die Erinnerung an die Freundschaft mit Andreas macht mich heute noch ärgerlich, weil ich denke, daß sie nur gelebte Literatur war und keine Freundschaft. Der Ärger über die Selbsttäuschungen, die in den beiden Geschichten zum Ausdruck kommen, hindert mich an der Auseinandersetzung mit diesen Texten. Trotzdem bleiben sie Dokumente von Versuchen, einen anderen Lebensstil zu finden.
Was sollte anders werden? Einmal ging es um unser Verhältnis zur Wissenschaft. Wir verlangten damals, daß ein Studium an der Universität nicht nur in der Erfüllung akademischer Standards bestehen, sondern daß es mit unserer persönlichen Situation etwas zu tun haben sollte: denn die brachten wir zum Teil an die Universität mit, zum Teil wurde sie dort durch den

Studienbetrieb erzeugt. Außerdem waren die Ansprüche akademischer Bildung angesichts der Massenuniversität längst zur Farce geworden. Zum anderen ging es um Freundschaften, Liebesverhältnisse, Sexualität, kurz: um »Beziehungen«. Mir ging es wie vielen, mit denen ich zusammenlebte und zusammenarbeitete: uns war bewußt geworden, daß wir einen Berg von unverarbeiteten Erfahrungen mit den Eltern mit uns herumschleppten, daß wir in unseren Liebesverhältnissen in immer dieselben Fallen tappten und daß unsere Freundschaften oft tödlichen Routinen folgten. Das sollte anders werden: Echtheit, Unmittelbarkeit, Spontaneität, Emotionalität sollten unser Verhalten bestimmen.

Unter den literarischen Quellen, die halfen, diese Ziele zu formulieren, und Experimente mit neuen Verhaltensweisen inspirierten, zählten die Bücher von Laing und Cooper zu den wichtigsten. In diesem Sinne sind die beiden Geschichten »Laing-inspirierte« Geschichten. Die Lektüre der Bücher »törnte an«; wenn ich diese Geschichten heute wieder lese, dann wird mir einer der Gründe deutlicher, warum unsere damaligen Versuche, aus dem »turn on« zu einer veränderten Lebenspraxis zu gelangen, scheiterten. Beide Geschichten handeln von einem *rezepthaften* Umgang mit Literatur bzw. mit Wissenschaft, der das persönliche Wachstum stillstellt, ohne daß wir das damals bemerkt haben. Erst wenn das »rezeptologische System« zusammenbricht, wird der Stillstand offenbar. Das ist eine sehr schmerzhafte Erfahrung.

Die erste Geschichte erzählt von einer studentischen Arbeitsgruppe, die sich ein Thema stellt, das »etwas mit uns zu tun« hat. Der behandelte Text ist direkt auf die »Intellektuellen-Beziehungen« gemünzt. Er bekommt für die Arbeitsgruppe einen Aufforderungscharakter: Bedürfnisse dort und so direkt zu äußern, wo und wie sie empfunden werden, und nicht sie zu »erklären«. Das ist ein Appell an Unmittelbarkeit und Spontaneität, zwei von der Gruppe sehr hoch geschätzte Werte. In der zweiten Sitzung wird diesem Appell Folge geleistet, aber die intimen Geschichten, die nun erzählt werden, sind »phony«, unecht. Enttäuschung macht sich breit. In der dritten Sitzung wird der Konflikt auf den Tisch gelegt. Zwei Positionen werden vertreten: die einen wollen keine Gruppendynamik, sondern wissenschaftliche Arbeit, und sei es nur in Gestalt einer Arbeit am Text. Die anderen wollen den Anspruch auf Selbstbetroffenheit radikalisieren und werfen der ersten Gruppe vor, sie bringe sich nicht ein. Der Prozeß schwankt eine Zeitlang zwischen abstrakter Thematisierung und intimem Gespräch, ohne daß eine Lösung gefunden wird. Dabei wird die Forderung nach persönlichem Kontakt so vorgetragen, als hätten die anderen kein Recht, sich ihr zu entziehen, als wäre das thematische Interesse eine Weigerung, die Ebene der persönlichen Beziehungen zur Kenntnis zu nehmen. Die Spannung, die dadurch in der Gruppe entsteht, verschärft sich

dadurch, daß sexuelle Bedürfnisse zwischen Gruppenmitgliedern offenkundig werden. Das heißt: unter der Hand wird das Tutorium längst von der Gruppendynamik dominiert. Den Ausweg aus dieser Situation sucht die Gruppe ausgerechnet in einer Analyse, indem sie sich nämlich diese Spannung erklärt als Ausdruck der universitären Situation selbst. Wir stellten uns gewissermaßen unserem eigenen Verhalten gegenüber und betrachteten es als einen von uns abgespaltenen Teil. Die Gruppe nimmt sich vor, die Form ihrer Kommunikation als Teil der Situation an der Universität zu analysieren. Dieses Manöver gelingt aber nur für den Augenblick. Schon bei der nächsten Sitzung hält der Konsens nicht mehr, und die alten Konflikte treten wieder auf. Der Versuch, sich im Rahmen einer wissenschaftlichen Veranstaltung zum Thema zu machen, ist erst einmal gescheitert.
Eine solche Geschichte könnte auch heute passieren. Der Anspruch, die Beziehungen zwischen den Teilnehmern eines Seminars oder eines Tutoriums in den wissenschaftlichen Arbeitsprozeß einzubringen, wird von Studenten immer wieder erhoben. Der geschilderte Verlauf erscheint zwanghaft, und der Anspruch, unter den sich die Arbeitsgruppe gestellt hatte, wird nicht eingelöst. Wenn ich das Hin-und-Her zwischen abstrakter Diskussion und Selbstoffenbarung heute lese, dann frage ich mich, ob wir uns damals eigentlich darüber klar waren, was wir wollten: Wissenschaftskritik oder etwas ganz anderes als Wissenschaft. Mit dem Anspruch, »die eigene Person einzubringen«, war etwas Spezielles gemeint, nämlich die privaten Probleme der Teilnehmer zum Thema der Gruppenarbeit zu machen. Die Kritik an Wissenschaft wurde also nicht etwa als wissenschaftstheoretisches Problem formuliert, sondern als Anspruch auf *unmittelbare Erfahrung durch Wissenschaft*: sie soll »mir etwas bringen«. Demzufolge werden die alltagssprachlichen Verständigungsprozesse von Individuen über ihre persönlichen Probleme mit ihrer Identität von Thema und Verfahren quasi zum Inbegriff von Wissenschaft. Die Identifizierung von Selbstoffenbarung und Wissenschaftskritik grenzt alle Themen aus, die mit der Lebenssituation der Seminarteilnehmer nicht in einem motivierenden Zusammenhang stehen. Theoriearbeit beispielsweise hieß bei uns damals »Theoriescheiße« und Literatur wurde so ausgewählt, daß wir uns in ihr wiedererkennen konnten. Wissenschaft wurde in dieser Art auf der Folie der Privatheit abgezogen und verlor damit auch jede kritische und reflexive Kraft. Wissenschaftliche Arbeit wurde unattraktiv und sinnlos, nachdem die subjektiven Erfahrungen und Bedürfnisse zum Maßstab wissenschaftlicher Arbeit gemacht waren.
»Die eigene Person einbringen« muß jedoch nicht nur heißen, über private Probleme zu sprechen. Die persönlichen Beziehungen, die Entfaltung von Lernprozessen und Erfahrungen stellen sich ja in wissenschaftlichen Arbeitszusammenhängen immer schon her. Die Reflexion auf die persönlichen

Beziehungen der Seminarteilnehmer könnte sich auch auf die Verkehrsformen wissenschaftlicher Arbeit, auf den Stil dieser Arbeit beziehen. Die massive Kritik an Konkurrenz und Bluff in der wissenschaftlichen Öffentlichkeit hätte auch heißen können, sich für mehr Wahrhaftigkeit und Genauigkeit einzusetzen, statt die Standards wissenschaftlicher Arbeit für unwichtig zu erklären.
Wir haben damals unsere eigene Kritik nicht verstanden. Wir kamen mit dem Zwiespalt nicht zurecht, ob wir nun kritische Wissenschaft oder etwas ganz anderes machen wollten. Die Arbeitsgruppe scheitert dort, wo sie diesen Zwiespalt zum Thema wissenschaftlicher Analyse machen will und ihm damit wieder zum Opfer fällt.

Der Anspruch auf unmittelbare Erfahrung durch Wissenschaft, den die Arbeitsgruppe formuliert, wird in der zweiten Geschichte als Anwendung von Literatur auf eine Beziehung verwirklicht. David Coopers Buch *Tod der Familie*, um das es hier geht, hatte »mit uns zu tun«, weil es Probleme der eigenen Familie und in Beziehungen beschrieb, die uns betrafen. Zu Beginn der Geschichte wird die Phase des »Antörnens« beschrieben: Andreas versenkt sich in das Buch und entnimmt ihm Grundsätze, nach denen er seine Beziehungen ändern will. Die Lebenspraxis wird aus den Schriften entwickelt: plötzliche Entscheidungen, spontane Sexualität sind Ausdruck des Versuchs, der Maxime der Unberechenbarkeit zu entsprechen. Obgleich dieses Verhalten künstlich erscheinen mag, ist die Beziehung zwischen Andreas und mir sehr intensiv. Das drückt sich vor allem darin aus, daß unsere Verständigung klappt, ohne daß Absprachen oder Konflikte notwendig sind. Von »timing« ist die Rede, von einem »Gefühl für emotionale Rhythmen«. Dann kommt es zum Bruch. Von draußen, von der Welt jenseits unserer Beziehung kommt der Anstoß, denn Andreas wollte seine Freundin verlassen. Durch sie erfahre ich von einem Andreas, den ich nicht kannte, der in unserer Beziehung nicht vorkam. Plötzlich erscheint mir unsere Beziehung von »Cooperianern« verlogen. Es wird deutlich, daß es eine Ebene von Verhalten und Konflikt gibt, die in der Sprache unserer Beziehung nicht aufgeht. Das Vertrauen zwischen Andreas und mir bricht daraufhin zusammen. Das »Cooper-Bündnis« zwischen uns bot viele Möglichkeiten, neues Verhalten auszuprobieren. Sie waren an bestimmte Regeln gebunden; eine von diesen Regeln hieß »Weggehen« oder auch »Sitzenlassen«: es sollte immer legitim sein, sich ohne Rechtfertigungen zurückzuziehen, wenn eine Situation verwirrend oder unerträglich geworden war. Als die gemeinsame Sprache unglaubwürdig geworden ist, greift diese Regel nicht mehr; an einem Abend geschieht genau das, was diese Regel vermeiden sollte: ein Gefängnis aus Zuschreibungen und Mißverständnissen, die sich gegenseitig überlagern, türmt sich auf, begleitet von panischer Angst.

Die Situation spitzt sich derart zu, daß Andreas mich mit körperlicher Gewalt daran hindert wegzugehen, und ich erlebe, wie ich das Gefühl von Autonomie verliere, das eigentlich der Kern unserer Beziehung gewesen war, Ziel unserer gemeinsamen Suche nach einem anderen Stil, miteinander umzugehen.
Wenn ich diese Geschichte heute lese, dann fällt mir besonders auf, wie sich der Verheißungscharakter der Bücher von Laing und Cooper, der »turn on« für die Freundschaft zwischen Andreas und mir, in Maximen, Regeln, vor allem aber in eine Art Privatsprache umgesetzt hatte, die ein verselbständigtes Dasein führte. Das wurde aber erst deutlich, als andere Vokabeln von draußen in unsere »Sprachgemeinschaft« hereingetragen wurden und sich nicht in die Beziehung integrieren ließen. Wenn unsere Privatsprache aus der Reflexion unserer Versuche entstanden wäre, Verhalten zu ändern, neue Erfahrungen zu machen, wäre der Zusammenbruch der Freundschaft nicht geschehen. Er beruhte darauf, daß die Sprache, in der die Ansprüche und das Selbstverständnis der Freundschaft formuliert waren, mit dem praktischen Verhalten in eklatanten Widerspruch geriet. Für diesen Widerspruch war kein Wort und keine Regel vorgesehen. Im Gegenteil: offenbar haben wir keinen Unterschied mehr gemacht zwischen uns und den Büchern. Wir haben uns in den Büchern wiedererkannt, sie wurden zu unseren Spiegeln und Cooper zu einem Weisen, dessen Lehren wir befolgten. Damit hat sich unmerklich das ursprüngliche Motiv, zu einer Suche nach einem anderen Lebensstil aufzubrechen, zu einer Suche nach Orientierung und Stabilität verkehrt: Cooper muß als Guru fungieren, der sagt, wo's lang geht. Das Inspirierende an dieser Literatur – stärker allerdings bei Laing als bei Cooper –, daß sie vom persönlichen Wachstum her denkt und keine Wege weist, hat sich zur Verheißung pervertiert. Wichtig ist, daß diese Verkehrung nicht bewußt ist, sondern erst bei dem katastrophalen Zusammenbruch der Freundschaft sichtbar wird. Dieser Zusammenbruch wird wie eine Kettenreaktion beschrieben, die genau umgekehrt verläuft wie der Aufbau der Beziehung: sie beginnt als Konfrontation zwischen Sprachspielen, die in die Beziehung nicht integriert werden kann. Als Folge wird die Beziehungspraxis erschüttert, weil sie von einer Privatsprache nicht mehr getragen werden kann, die als »philosophisches Geschwätz« durchschaut ist. Auch das Vertrauen wird jetzt fragwürdig, und damit löst sich die Beziehung auf. Übrig bleibt Wut über den Akt des körperlichen Zwangs und über die Selbsttäuschung, daß das »Cooper-Bündnis« ohne dieses Zwangsmittel auskommen könnte.

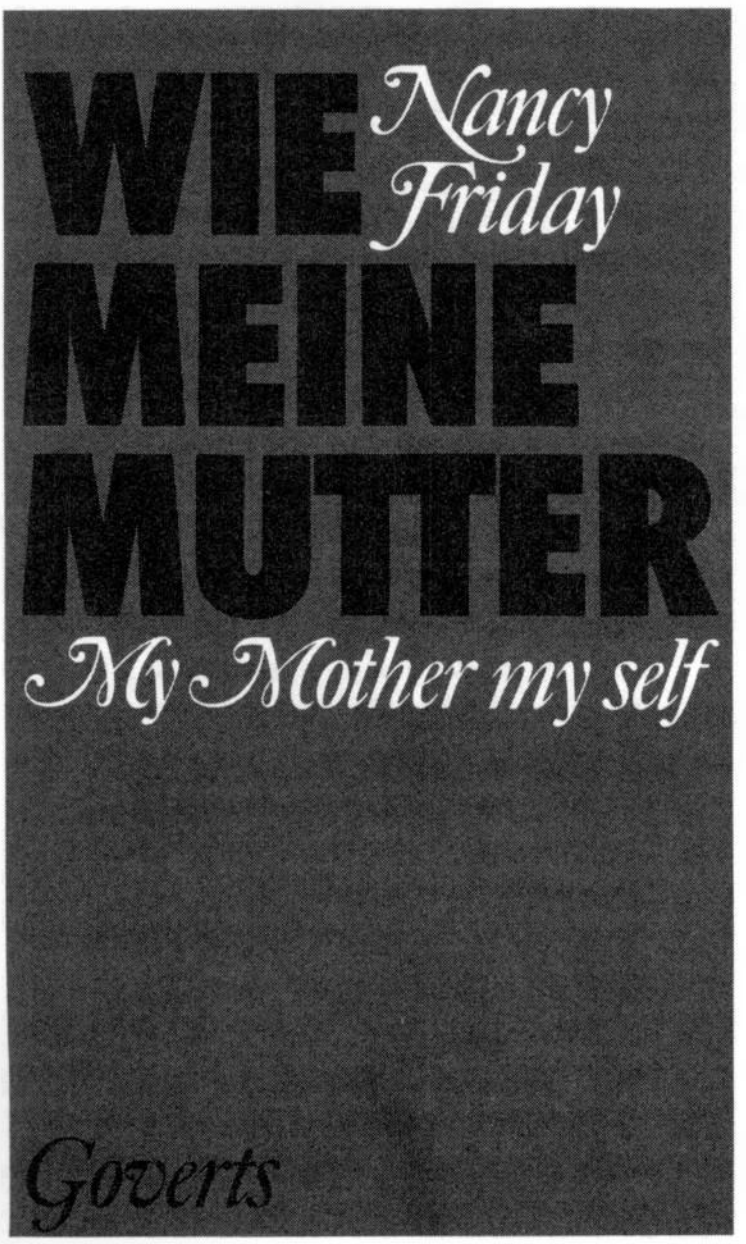
Wie kann man aus einem solchen Zusammenbruch lernen? Die Gefühle von Wut und Enttäuschung oder – in der ersten Geschichte – von Aussichtslosigkeit und Entmutigung können dazu führen, sich von dem fehlgeschlage-

nen Experiment insgesamt zu distanzieren, etwa mit den Worten: »sowas passiert mir nie wieder«. Die Berichte ehemaliger Sektenanhänger, die zur Zeit von den Medien verbreitet werden, sind voll von solchen Distanzierungen. Zweifellos sind diese Jugendlichen ein weit größeres existentielles Risiko eingegangen als Andreas und ich und die Mitglieder des geschilderten Tutoriums. Trotzdem haben diese Jugendlichen das gleiche Problem wie wir: wir müssen dieses Scheitern akzeptieren, ohne das Motiv der Suche zu diskreditieren. Wenn die ehemaligen Jünger der »Kinder Gottes« oder der »Vereinigungskirche« von den Verhältnissen in den einzelnen »Kolonien« (Wohngruppen) berichten, dann erzählen sie meist von Kontrolltechniken, Gehirnwäsche, Gruppendruck: das hätten ihnen ihre Eltern und die kirchlichen Sektenbeauftragten schon vorher sagen können. Was aber ist aus der Erleuchtung geworden, die diese Jugendlichen dazu bewogen hat, ihre Familie, ihre Ausbildung und ihr Eigentum aufzugeben? Warum soll das alles plötzlich nicht mehr wichtig sein? Was ist aus der Utopie geworden, eine Lebensgemeinschaft aufzubauen, die nicht selbstsüchtig und an materiellen Werten orientiert ist, sondern auf Liebe basiert? Ich denke, daß der Austritt aus der Sekte für die Jugendlichen mit viel Angst und Enttäuschung begleitet ist. Wenn sie ihre Unsicherheit, wie es weitergehen soll, mit Hilfe der Elternvereinigungen und der Medien lösen, die buchstäblich den Teufel an die Wand malen, wird der Austritt aus der Sekte für die Jugendlichen oft zu einer Konversion zur Normalität führen, zu einer Wiederanpassung an das schlechte Alte, die für die Identitätssuche katastrophal sein muß: denn mit der Zugehörigkeit zu einer solchen Sekte wird dann auch die Suche nach einem anderen Lebensstil zum Irrweg, zu einer irrelevanten Episode erklärt.

Anmerkungen

1 Ronald D. Laing, *The Politics of Experience and The Bird of Paradise*, Harmondworth 1967, S. 156.
2 Ders., »Transcendental Experience in Relation to Religion and Psychosis«, in: *The Psychedelic Review* 6/1965, S. 8 (vgl. *Phänomenologie der Erfahrung*, Frankfurt 1969, S. 121).
3 Ders., »What is Schizophrenia«, in: *New Left Review* 28, November 1964, S. 66 (vgl. *Phänomenologie der Erfahrung*, a.a.O., S. 115 f.).
4 »Der Tod der Familie«, in: *Revolte. Zeitschrift für Theorie und Praxis* 9/1974, S. 24 f.

„Ich habe meine Mutter immer angelogen – und sie mich."
Unangenehme Wahrheiten, Erfahrungen und Einsichten, die mit schmerzlicher Ehrlichkeit vorgetragen zu einem besseren Verständnis zwischen Töchtern und Müttern beitragen können.



Ausgehend von der Beziehung zu ihrer eigenen Mutter und gestützt auf die Erfahrungen zahlreicher anderer Frauen sowie die Erkenntnisse der Wissenschaft, untersucht Nancy Friday in ihrer großangelegten Studie »Wie meine Mutter« das häufig gespannte Verhältnis zwischen Müttern und Töchtern.

Nancy Friday
Wie meine Mutter
»My mother/my self«.
451 Seiten, engl.
Brosch. DM 29,80

Goverts

Zum 65. Geburtstag am 4. Februar

Alfred Andersch

»Andersch ist ein politischer Autor, nicht indem er sein artistisches Können verleugnet, sondern indem er ihm das Äußerste abverlangt, weder Trost noch Eleganz, sondern Zeugenschaft.«
Hans Magnus Enzensberger

Studienausgabe in 15 Bänden

umfassend den Bericht *Die Kirschen der Freiheit;* die Romane *Sansibar oder der letzte Grund, Die Rote, Efraim* und *Winterspelt;* die Geschichtensammlungen *Geister und Leute, Ein Liebhaber des Halbschattens* und *Mein Verschwinden in Providence;* zwei Bände *Hörspiele;* und vier mit Reisebeschreibungen, Essays, Reportagen, Kritiken; dazu ein Band *Über Alfred Andersch.* detebe 1/1-14 und detebe 53, zusammen nur 85,–. Alle Bände auch einzeln je 4,80–9,80.

empört euch, der himmel ist blau

Gedichte und Nachdichtungen 1946–1977. 238 Seiten, Leinen, 24,80.

Das Alfred Andersch Lesebuch

Ein Querschnitt durch das Gesamtwerk u.a. mit frühen Aufsätzen aus dem »Ruf«, neuen autobiographischen Texten und dem vollständigen Nachdruck der ersten Buchpublikation 1948, *Deutsche Literatur in der Entscheidung.* detebe 205, 432 Seiten, nur 6,80.

Diogenes

suhrkamp taschenbücher wissenschaft

Henri Lefebvre
Einführung in die Modernität
Zwölf Präludien
es 831, DM 11,–

Russel Jacoby
Soziale Amnesie
Eine Kritik der konformistischen Psychologie von Adler bis Laing
es 859, DM 7,–

Der bürgerliche Rechtsstaat
es 901, 2 Bde., DM 20,–

Silvia Bovenschen
Die imaginierte Weiblichkeit
Exemplarische Untersuchungen zu kulturgeschichtlichen und literarischen Präsentationsformen des Weiblichen
es 921, DM 11,–

Ute Gerhard
Verhältnisse und Verhinderungen
Frauenarbeit, Familie und Rechte der Frauen im 19. Jahrhundert. Mit Dokumenten
es 933, DM 14,–

Alexander von Brünneck
Politische Justiz gegen Kommunisten in der Bundesrepublik Deutschland 1949–1968
Vorwort von Erhard Denninger
es 944, DM 14,–

E. P. Thompson, D. Puls u. a.
Wahrnehmungsformen und Protestverhalten
Studien zur Lage der Unterschichten im 18. und 19. Jahrhundert
es 948, ca. DM 12,–

Julia Kristeva
Die Revolution der poetischen Sprache
es 949, DM 10,–

Jiří Kosta
Abriß der sozialökonomischen Entwicklung der Tschechoslowakei 1945–1977
es 974, DM 9,–

Gerd Wartenberg
Die Gurus der demonstrativen Lebensstil-Suche

In unserer Gesellschaft ist es schwierig, eine eigene Identität und einen entsprechenden Lebensstil zu entwickeln. So kommt es zu einer Lebensstil-Suche und der Suche nach einer Alternativ-Kultur, die häufig schon dadurch blockiert werden, daß sie wiederum einen nur »demonstrativen« Charakter annehmen. Mit dem Begriff »demonstrativ« möchte ich das Phänomen bezeichnen, daß ein Stil nicht im Sinne einer selbstregulativen Steuerung des eigenen Lebens im Verein mit anderen gesucht wird, sondern dadurch, daß man sich von den herrschenden Lebensformen zurückzieht und einen *zu ihnen* alternativen (»ganz anderen«) Lebensstil zu entwickeln versucht. Man könnte auch sagen, daß der eigene Stil bzw. die Alternativkultur anderen zeigen soll, daß man ihren bzw. den herrschenden Stil nicht teilt. Die soziale Zurschaustellung des Stils ist gleichsam wichtiger geworden als seine existenzielle Gestaltung, die Werbung wichtiger als das Produkt.

Für jegliche Form alternativer Kultur ist die demonstrative Lebensstil-Suche gefährlich, überlagert sie doch Wirklichkeiten mit Phantasien und erweckt den Eindruck, man habe einen Lebensstil gefunden, während man gleichzeitig auf einer tieferen Ebene durch eine negative Abgrenzung an die bestehende Kultur gebunden bleibt. Alternative kulturelle Entwicklungen geraten durch demonstrative Lebensstil-Suche in subkulturelle Sackgassen; da sich subkulturelle Lebensformen jedoch geradezu zur Darstellung über die Medien anbieten, lassen sie sich als Stoff zum Träumen aufbereiten, den die Mehrheit der Bevölkerung passiv genießen kann, während der Subkulturelle sich in der Illusion wiegt, zur Avantgarde einer besseren Zukunft zu gehören. Passiv über die Medien genossene ebenso wie die von »Trendmachern« realiter kultivierten Phantasien, die sich als wirkliches Leben anbieten, führen faktisch zum vorzeitigen Abschluß der Lebensstil-Suche. Sie verhindern, daß sich die Lebensstil-Suche in alternativkultureller Richtung bewegt, weil unterstellt wird, diese sei schon eingeschlagen worden. Will man jedoch den passiven Konsumenten aus seiner falschen Sicherheit reißen, so scheint es mir vor allem wichtig zu sein, die »Gurus« besser zu verstehen, die die problematische Suche nach Lebensqualität »anheizen«.

1. Was ist das, ein »Guru«?

Mit dem Begriff »Guru« bezeichne ich Personen, die sich selbst als Vertreter bestimmter Lebensstile präsentieren, von Jüngern (Anhängern, Konsumenten) in dieser Rolle entdeckt und dadurch bekannt werden, deren Einfluß also darauf beruht, daß sie stellvertretend für viele andere »ihre Show abziehen«. Für seinen Jünger ist der Guru ein Idol: er beeinflußt ihn auf dieselbe Art wie die Werbung auf dem Markt einen »Artikel« zum »Bombenerfolg« werden läßt. Die Jünger sehnen sich nach einer Theorie, einem Lebensstil, einer Identität, und der Guru bietet sich als die »Person« an, die »genau« diese Bedürfnisse befriedigen kann. Er lebt das vor, was alle erwarten. Er verschafft durch seine Existenz einer vorgegebenen Theorie ein »lebendiges Bild«, aber die mit diesem Bild versprochene Gestaltung der Dinge leistet er häufig nur andeutungsweise bzw. überläßt sie seinen Anhängern. Für ihn ist nur die kommunikative Arbeit interessant (insb. auch die para- und nonverbale), die in die Gestaltung eines Lebensstils eingeht, nicht die alltägliche Kleinarbeit, in der er realisiert wird. Die großen Gurus jedoch setzen die Trends für Tausende kleine, die nie ans Licht der Öffentlichkeit treten.

Ebenso wie die demonstrative Lebensstil-Suche ist auch das Guru-Phänomen in den alternativen Subkulturen bekannt und berüchtigt. Es gehört mit zu den Topoi der Lebensstil-Subkulturen, die Gurus anzugreifen und zu denunzieren: zunächst sind dies natürlich die »Stars« und »Experten« der bürgerlichen Gesellschaft, dann aber auch die »Autoritäten« und »Patriarchen« jeweils anderer subkultureller Gruppierungen. So werden z. B. in dem folgenden Leserbrief aus der Untergrund-Zeitschrift *Zero* die religiösen und politischen Gurus angegriffen:

»Wenn aber kritisch-sensible Freaks auf der Suche nach Antworten auf die Kernfragen der menschlichen Existenz in indischen und tibetischen Klöstern landen, haben sie ebenso wenig dazugelernt wie die Typen, die in die sogenannten kommunistischen Parteien mit der superweisen marxistisch-leninistischen ›Ideologie‹ . . . gehen und dort unkritisch und unkreativ ihren Rosenkranz abbeten. . . .

Die Ketzer aller Richtungen sind es, soweit sie für die Emanzipation der unterdrückten Klassen eintraten, die diskutiert werden müssen und nicht die ›Gurus‹, die ihre Sekte wirtschaftlich ausbeuten und ursprünglich ›revolutionäres‹ Potential ebenso neutralisieren wie die Jesus-People-Jünger etc. pp.« (*Zero* Nr. 12, S. 4)

Ein solcher Angriff aber trifft nicht den Kern der Problematik, denn der Guru beutet seine Anhänger nicht im strikten Sinne aus: diese geben ja gerne, sie haben soviel Gewinn von ihrem Lehrer, daß Spenden und Extra-Arbeit nicht zählen. Gerade die großen Gurus begannen häufig selbst als Ketzer, sie haben sich »langsam hochgearbeitet«; der Angriff auf die alten Gurus wird von den neuen geführt. Nicht ihre Leitungs- oder Repräsentationsrolle als solche aber ist das Problem, sondern die Tatsache,

daß ihre Autorität nicht auf einer *realen* Funktion beruht, die sie für ihre Anhänger erfüllen und die auch finanziell abgerechnet werden kann, vielmehr auf einer phantasierten. Auch eine Orientierung an schnell wechselnden Ketzer-Gurus kann dieses Problem der Guru-Süchtigkeit nicht lösen. Im Gegenteil, das Dissidententum der Anfänge zu glorifizieren, trägt selbst dazu bei, den Gruppenprozeß zu übersehen, in dem die Lebensstil-Suche verkommt und demonstrativ wird, bis jemand die ihm angesonnene Guru-Rolle akzeptiert (und dann häufig nach einiger Zeit geopfert und ausgewechselt wird). Moderne Gurus sind immer auch Opfer.

Der Begriff »Guru« stammt aus dem Hinduismus und bedeutet ursprünglich nichts anderes als »Lehrer«, genauer müßte man sagen »Lehrer der Art, wie man in Indien lebt«. Denn der Guru unterrichtet nicht nur, er lebt gleichzeitig auch vor, nicht im Sinne eines Angebotes zur Imitation und erst recht nicht als Angebot zur mystischen Teilhabe an seinem Leben, sondern im Sinne eines Modells, mit dem sich der Schüler auseinandersetzen kann. Er erlebt, wie der Lehrer mit sich selbst umgeht, im Einklang mit dem, was er lehrt, und er lernt – in Auseinandersetzung mit seinen eigenen Erlebnissen – auch seinen eigenen Lebensstil auszubilden. In diesem Sinne ist die Wortbedeutung also positiv. Aber selbst in den neohinduistischen Sekten haben die Gurus eine andere Funktion: sie repräsentieren das religiöse Ideal der Gruppe in einer Weise, die gerade verhindert, daß eine kritische Auseinandersetzung mit dem, was der Guru repräsentiert, stattfindet. In der Alternativkultur (auch in therapeutischen, wissenschaftlichen u. ä. Bereichen, die hohe Expertise erfordern) wird das Wort daher zum Schimpfwort: man unterstellt jemandem eine pseudoreligiöse Führerrolle. (So ist Moses Berg der Guru der »Kinder Gottes«, manche halten Cohn-Bendit für einen Guru der Sponti-Scene, Foucault wird als neuer wissenschaftlicher Guru kritisiert und Otto Mühl als therapeutischer.) Guru-Sein ist offenbar unabhängig vom Lehrinhalt: so hat sich z. B. der Universitätslehrer Richard Alpert vom wissenschaftlichen zum religiösen Guru (Baba Ram Dass) entwickelt. Religiös formuliert könnte man also fragen: Wie unterscheidet man eigentlich einen wahren Propheten (Lehrer) von einem falschen, jemanden, dessen Leben für andere Orientierungskraft besitzt, weil es in hoher Kongruenz mit seinen Überzeugungen ist, von jemandem, der sich so präsentiert, »als ob« sein Leben mit seinen Theorien identisch wäre?

2. Das Als-Ob des falschen Propheten

Als Beispiel für einen problematischen Guru im folgenden die Beschreibung eines Predigers der Jesus-Bewegung während der »Verkündigung«:

»Er bringt sie (die Zuhörer) in eine feierliche Bewegung. H. bewegt sich nach vorn, zur Seite, in diesen Strom hinein. Sein langes Haar fließt. Er spricht über Jesus. Der Beifall donnert. Er

geht mit dem Strom. Er steht ganz nah bei den Zuhörern, und die jungen Leute strecken sich aus, berühren ihn, als er sich mit ihnen bewegt. Er ist ein elektrisierender Evangelist.« (*Jesus People Report*, hrsg. v. B. Price u. a., Wuppertal u. Wetzhausen 1972, S. 31)

H. scheint mir ein Beispiel für einen falschen Propheten zu sein: er elektrisiert (vgl. auch den Begriff »politisiert«), er ist als Mensch, dessen Differenz und daher auch Kongruenz mit der vertretenen Lehre sichtbar würde, kaum noch erkennbar, sondern ist gleichsam mit dem Geist der Lehre identisch, als sei er eine kleinere Neuauflage des Gottmenschen Jesus. Aber auch wenn er seine Rolle lustiger oder tragischer gespielt hätte, wichtig ist, das er das »inszeniert«, von dem er annimmt, daß es seine Zuhörer brauchen. Es läßt in ihnen »verbotene« Sehnsüchte erwachen:

»Es ist eine ›elektrisierende Erweckung‹ mit stampfender Musik, mit Jesus-Freudenrufen, mit Taufen im Fluß und im Ozean und was es sonst noch an ›unerlaubten religiösen Ekstasen‹ gibt.« (Ebd. S. 30)

Solche »Szenen« haben eine Fiebrigkeit, die an das Lampenfieber erinnert, das den Bühnenauftritt ankündigt und den Alltag »wegzaubert«: man spürt gleichsam die gewollte Bewußtlosigkeit des falschen Propheten und seiner Gläubigen, deren tiefe, unbefriedigte Sehnsucht nach ekstatischem Kontakt mit anderen Menschen so lange unbefriedigt blieb, bis sie – hoffnungslos enttäuscht – sich ihre dramatische Erfüllung schufen. Solche Sehnsucht muß immer dann entstehen, wenn traditionelle Lebensstile und Sinnzusammenhänge zerfallen, die bestehenden Institutionen keine überzeugenden Lehrer mehr zu stellen haben bzw. die Vertreter (Autoritäten) der Gesellschaft innerlich längst selbst abzudanken begonnen haben:

»Ich will Ihnen etwas sagen, meint der Pastor nach dem Gottesdienst, ich habe zwanzig Jahre lang gepredigt, daß Menschen über Jesus so begeistert sein sollten wie über Fußball. Nun erlebe ich es.« (Ebd. S. 30)

Zwanzig Jahre predigte diese Autorität und wurde nicht gehört, er war offenbar nicht sehr überzeugend. Da ihm die Überzeugungskraft fehlte, dankte er vor dem »elektrisierenden« Guru ab.

3. Politische Gurus der Alternativ-Scene: Leary und Cleaver

Betrachten wir nun zwei solcher Autoritäten genauer, die als Ketzer begannen und der Alternativ-Scene als Guru dienten: Eldridge Cleaver und Timothy Leary. Cleaver begann als Black-Panther-Revolutionär zum Guru zu werden, mußte dann aus den USA flüchten und lebte in Algerien den Stil eines revolutionären Emigranten und Weltreisenden, bis er – in diesen Rollen nicht mehr gefragt – nach den USA zurückkehrte und sich im Gefängnis zum Jesus-People wandelte. Leary begann als Professor zum Guru zu werden, der die neuen Drogen der Bewußtseinserweiterung (LSD) propagierte, flüchtete dann aus den USA, nachdem er von Mitgliedern der

Weathermen-Terroristen-Organisation aus dem Gefängnis befreit worden war, begann selbst den Terrorismus zu verteidigen und wurde dann auf dem Weg von Algerien (wo er sich mit Cleaver zerstritt) nach Afghanistan verhaftet und an die USA ausgeliefert, wo er viele Jahre im Gefängnis verbrachte. Wieder freigelassen propagiert er neuerdings die »Space migration«, die Auswanderung auf außerirdische Raumkolonien, und behauptet, mit außerirdischen Intelligenzen Kontakt gehabt zu haben. Leary und Cleaver waren keinesfalls nur in den USA Gurus; über die Medien und ihre Bücher hatten sie auch in der BRD Einfluß, und ihre Auffassungen gehörten lange Zeit zum Orientierungswissen alternativer Lebensstil-Suche. So schreibt z. B. der ehemalige SDSler und »umherschweifende Hasch-Rebell« Bommi Baumann:

»Zum Beispiel in Cleavers *Seele auf Eis*, Rekonvaleszenz, dieses Kapitel, da ist es ganz gut drin, da stimmts. Ich hab's damals intuitiv richtig erlebt, also feeling gehabt.« (*Wie alles anfing*, Frankfurt 1976, S. 15)

Leary und Cleaver formulierten das »feeling« vieler Jugendlicher vor 1970, ihr Leben hatte exemplarischen Charakter. Gleichzeitig aber geriet ihr »Stil« immer mehr auch zu einem Markenartikel, den sie vertraten (als Alternative zu den altmodisch gewordenen Artikeln »Albert Schweitzer« und »Martin Luther King«). Die persönliche Tragödie beider liegt darin, daß sie sich zunehmend wie Stars verhielten und »aufzuführen« begannen. Deshalb konnten sie »fallen«, weil die Scene sie nicht mehr brauchte; da sie sich selbst spielten, bedeutete ihr Fall den Verlust ihrer Identität. Der Wendepunkt ihrer Karrieren aber scheint mir in Algerien zu liegen: als beide als Revolutionäre anerkannt waren, mußte Cleaver nach Algerien flüchten, Leary und seine Frau wurden aus dem Gefängnis befreit und folgten ihnen. Aber die Entfernung aus dem Land, aus dem Kontext, dessen »vibrations« sie aufgefangen und in ihrem Stil ausgedrückt hatten, erlaubte ihnen das Verschmolzensein mit der sich wandelnden politischen und Lebensstil-Scene nicht mehr. Und je mehr sie isoliert wurden, desto mehr trat die Differenz zwischen Starfunktion und existenzieller Einsamkeit wieder zutage, aber es wurde auch offenbar, daß sie sich mit ersterer identifizierten und den Verlust ihrer Anhänger nicht verschmerzen konnten. Besonders wichtig zum Verständnis ihrer Situation scheint mir jedoch der Kampf zu sein, den sie vor ihrer Rückkehr in die USA und ins Gefängnis in Algerien miteinander führten.

4. Der Show-Kampf um die richtige Linie

Bei Leary begannen die Probleme bereits damit, daß er sich seiner Befreiung aus der Gefangenschaft durch den Terroristen-Underground nicht widersetzte. Die Weathermen veröffentlichten nach der gelungenen Befreiungs-

aktion eine »Notiz aus dem Untergrund«, ein Flugblatt, das von Bernadine Dohrn, einem ihrer Mitglieder, eingeleitet wurde und dann die Botschaft des bekehrten Pazifisten Leary »an die Jugend der USA« enthielt. Er verkündete jetzt, daß die Zeit der Blumenkinder vorbei sei und ein Kampf ums nackte Überleben eingesetzt habe, und dies war sicher nicht nur für ihn und seine Frau richtig. Dann aber argumentierte er, das »wilde freie Leben« müsse gegen den »mechanischen Geist« (der Bourgeois-Welt) *gewaltsam* verteidigt werden. Mit diesem Kurswechsel entfernte er sich bereits selbst von den einstigen Weggenossen.

»Widersetzt euch im Geiste, bleibt hochgemut (»stay high« im Sinne von »stoned« und »guter Stimmung«) ... preist Gott ... und liebt das Leben ... blast den mechanischen Geist mit heiligem LSD weg ... gebt ihnen eine Dosis.«

Aber da die »Dosis« nicht mehr nur LSD meinte, sondern auch einen Kugelhagel, fühlten sich die spirituellen Anhänger provoziert, dies zu einer Zeit, wo die Hippie-Subkultur zusammengebrochen war und der Underground der USA eher eine religiöse Wende nahm. Baba Ram Dass, früherer Kollege von Leary in Harvard (Richard Alpert), hatte besseren Kontakt mit den Tendenzen der Scene; er kritisierte Learys Hang zum Destruktiven, der seinen spirituellen Weg von Anfang an behindert habe.

»Ich sah, daß in Tims Spiel eine destruktive Qualität war, und gleichgültig wie schön es wurde, es geriet immer wieder in einigen Horror. Und dann sagte er immer: ›Das ist genau, wie es sein muß.‹« (R. Alpert zu seiner Trennung von Leary, in: *Psychedelic Review* Nr. II, 1971, S. 39)

Das Stückchen Horror in Tims Leben machte ihn zum religiösen Guru ungeeignet, Alperts Weg blieb ihm verschlossen. Aber auch die weniger religiösen ehemaligen Weggefährten begannen sich zu distanzieren, so der Dichter Ken Kesey, der zur Anfangszeit der Hippie-Subkultur mit seinen Acid-Tests die »Jugend der USA« für den Drogengebrauch begeisterte und der eher die Clown-Pose kultivierte (vgl. seine Gruppe »Merry Pranksters«). Er ermahnte Leary pathetisch:

»Was wir brauchen, Doktor, ist Inspiration, Erleuchtung, Schöpfertum, nicht noch mehr Schlagzeilen. Leg das Gewehr hin, reinige dein irisches Herz von jedem verständlichen Zorn und bete für die Vision, in der unsere einzige wahre Hoffnung liegt.« (Zit. bei H. Salzinger, *Rock Power oder Wie musikalisch ist die Revolution*, Frankfurt a. M. 1972, S. 188; vgl. *Rolling Stones* Nr. 70, S. 27)

Aber die Aufforderung zum Gebet war wohl eher für die Szene als für Leary realistisch, der mit seiner Zwangsbefreiung einen schlimmen Fehler gemacht hatte und sich jetzt mit den Folgen auseinandersetzen mußte. Daran, selbst ein Gewehr zu gebrauchen, hatte er allerdings wohl auch bei seinen vieldeutigen Manifesten nicht gedacht.

Cleaver, zu dem der Flüchtling von den Wetterleuten gebracht wurde, spürte diese Inkongruenz sofort heraus, war doch für ihn Gewalt kein leeres Wort. Er benutzte nun Leary, um seinerseits der »Jugend der USA«

eine Botschaft zukommen zu lassen (über die Medien und Underground-Zeitungen mit entsprechender Rhetorik gesendet), nämlich doch endlich den Drogen abzuschwören und alle anderen Clownereien ebenso. Ihn ärgerte, daß Leary immer noch alle mit LSD vollstopfen wollte und mit seiner Frau zusammen Trips in der Sahara nahm. Statt verrückter Ideen brauche man »nüchterne Leute«, da man schließlich mit »mörderischen faschistischen Säuen« konfrontiert sei.

»Wir haben genug davon, diese Verrücktheiten zu tolerieren, und wir möchten, daß jeder weiß, daß die ernste Arbeit, das ›Reich Babylon‹ mit seinem tückischen Faschismus und Imperialismus an der Wurzel zu treffen und zu zerstören, nur von nüchternen, eiskalten Revolutionären bewältigt werden kann, die durch revolutionäres Recht motiviert werden, Männer und Frauen, auf die die Beschreibung des Genossen Che Guevara paßt: ›kalte, kalkulierende Todesmaschinen‹, die gegen den Feind gewandt werden.« (*Los Angeles Free Press*, Tonband-Interview mit Cleaver, 5. Febr. 1971)

Während sich Leary vom »mechanischen Geist« überhaupt distanzierte, propagierte Cleaver den »Todesmaschine«-Revolutionär. Beide kämpften um die »richtige Linie«, als müsse sich die »Jugend der USA« endlich für die Yippie-Strategie der Freaks *oder* den Gewaltkult der Afro-Amerikaner entscheiden. Auch im *Stil* der Argumentation praktizierte man die richtige Lehre: Cleaver »schoß« Leary mit »gut level hostility« und »gerechtem Zorn« an, machte sich über ihn lustig, er sei ein »bißchen verrückt«, und beschimpfte die Hippies als eine »silly psychedelic drug culture quasi-political movement«. Leary dagegen gab sich vieldeutig und versöhnlich und beschwor den ästhetischen Gehalt von Cleavers Zukunftsvisionen:

»Du sagtest (auf den letzten Seiten deines Interviews mit Lockwood), das Hauptziel, auf das wir alle hinarbeiten, sei, mit deiner Frau unter einem Baum zu sitzen und ein Buch mit Gedichten zu lesen, ›high‹ zu sein. Daß wir nur jetzt dies alles beiseite legen und auf die Straße gehen müssen, um für die Freiheit zu kämpfen, und wenn die gewonnen ist, dann gehst du zurück zu dem Baum mit deiner Frau.« (Ebd.)

Leary wollte Lyrik und Straßenkampf *jetzt* haben und kritisierte Cleavers »Todesmut« als revolutionären Chauvinismus, weil er sich innerlich verhärte und die Notwendigkeit innerlicher Freiheit nicht mehr sehe. Und das Medium des inneren Freiheitskampfes blieb für ihn LSD, vgl. sein Interview mit der *Quicksilver Times*, 2.-15. März 1971, S. 8:

»Zum ersten Mal in der Geschichte hat der Mensch die Werkzeuge, sich innerlich zu befreien. Und ich sage, du mußt dich innerlich befreien, bevor du versuchst, dich auf der Verhaltensebene zu befreien. Das ist auch das, was ich Eldridge viele Male gesagt habe . . . Wenn du innerlich nicht frei bist, dann ist dein äußerliches Verhalten – auch wenn es im Namen der Befreiung erfolgen mag – in Wirklichkeit reaktionär. Neunundneunzig Prozent der Unterdrückung in der Geschichte kamen von bewaffneten Befreiern . . . Ich habe herausgefunden, daß es auch revolutionären Chauvinismus gibt. Die Leute sagen, meine Revolution ist die einzig wahre. Du mußt mit deinen Befreiungen aufhören, bis ich meine erreicht habe, oder du wirst deine niemals kriegen . . .«

Leary trifft mit dieser Kritik ins Schwarze: Cleavers revolutionärer Hoch-

mut trug in der Folgezeit z. B. mit zur Spaltung der Schwarzen Panther Partei in zwei Fraktionen bei: über der Frage, ob die gesammelten Gelder eher für Community-Programme verwendet werden sollten (so die Newton/Hilliard-Fraktion) oder für die Unterstützung der politischen Gefangenen und militärische Aktionen (so Cleaver und die New Yorker Panther). Cleaver dagegen sieht vor allem Learys inkonsistentes Verhalten, sein »Verrücktspielen«, das für ihn mangelnde Ernsthaftigkeit und fehlendes Engagement signalisiert. So argumentiert er (und auch diese Kritik traf ins Schwarze):

»Wißt ihr, Leute wie Jerry Rubin, Abbie Hoffman, Stu Albert, die sind zwar alle sehr engagiert, sehr aktiv, aber ihr ganzer Zugang ist, ich weiß gar nicht, wie ich es charakterisieren soll, so eine Art Narren-Show. Das ist jedoch nicht effektiv. Die kommen dabei auch nicht um, die werden verhaftet. Ich glaube, sie haben eine Menge Leute beeinflußt und offen den Gebrauch von Acid befürwortet . . . was wir wollen, ist, daß diese Leute mit ihren Clownereien aufhören und anfangen, Wettermänner- und Panther-Sachen (›Weathermannering or Panthering‹) zu betreiben.«

Sosehr Leary wie Cleaver ihren jeweiligen Gegenspieler treffen und recht haben, so sehr haben sie allerdings auch unrecht: das »Rumpanthern« ist nämlich genauso demonstrativ wie das »Rumclownen« der Yippies, aber das sieht Cleaver erst nach seiner christlichen Bekehrung und Leary erst nach seiner Bekehrung zur »harten Wissenschaftlichkeit«.

5. Das unterdrückte gemeinsame Elend der Gurus

Trotz ihres Show-Kampfes ist die Situation von Leary und Cleaver in Algerien eigentlich sehr ähnlich, und es scheint mir, daß ihre Fassade der Stärke nicht zuletzt aus der Erfahrung einer gemeinsamen Ohnmachtssituation entspringt, mit der sie auf verschiedene Art und Weise umzugehen versuchen: Cleaver demonstriert materielle Gewalt der »Gewehrläufe«, Todesmut und glasklare Eindeutigkeit; Leary demonstriert »innere Freiheit«, wilde Lebendigkeit und verrückte Unbekümmertheit. Der Sozialisationshintergrund von früherem Gefängnisinsassen (aus der afroamerikanischen Unterschicht!) und wohlhabendem Universitätsprofessor in Harvard erklärt die Verschiedenheiten im Stil; aber er erklärt nicht, warum keiner dem anderen seine Schwächen so wenig verzeiht, daß er die eigenen vergleichbaren kaum noch wahrnimmt. Der Grund hierfür scheint mir in der Emigranten-Situation in Algerien zu liegen; die Angst vor der Isolation, der Streß, polizeilich verfolgt zu sein und hohe Gefängnisstrafen erwarten zu müssen, das menschliche Bedürfnis nach Sicherheit und Geborgenheit haben vermutlich eine wichtige Rolle gespielt. In dieser Situation bewertet jeder den anderen nach härtesten Maßstäben, vor allem nach seiner Haltung zum Tod. Cleaver wirft den Hippies vor, sie würden wegen ihres Theaters immer nur verhaftet, der wahre Revolutionär jedoch riskiere sein Leben

tatsächlich. Für Leary ist der Tod (gemäß östlicher Tradition, vgl. das Tibetanische Totenbuch) eine innere Erfahrung, die man durchlebt haben muß, um sich der Außenwelt ohne Angst nähern zu können. Schon nach seinen ersten Trips im Herbst 1960 (Mexiko, mit der psychedelischen Droge Psilocybin) hatte er gesagt:

»Ich begriff, daß ich gestorben war, daß ich, T. L., der naive, unbeschwerte T. L., tot war. Ich drehte mich um und sah meinen Körper auf dem Bett liegen. Mein Leben lief noch einmal vor mir ab . . . All das sprengte die Grenzen meines Verstandes.«

Leary löschte die Todesangst mit Hilfe von LSD aus, wie Cleaver sie mit der Waffe in der Hand vergessen wollte. Wäre es beiden möglich gewesen, trotz aller ideologischen Verschiedenheiten, über das gemeinsame Elend ihrer Lebenssituation im Exil zu sprechen, wäre ein persönlicher Austausch möglich gewesen, so hätte man sich gegenseitig unterstützen können. Statt dessen nahm Cleaver Leary und seine Frau in »Sicherheitshaft«(!), als sei er bereits Vertreter eines existierenden revolutionären Staates. Beide hatten sich bereits so weit mit ihrer »Star-Rolle« identifiziert, daß sie wie auf einer Bühne weiter agierten, als lebten sie für eine imaginäre »Jugend der USA«. Je mehr aber die Scheinwerfer der öffentlichen Aufmerksamkeit, die ihr Showkampf noch einmal auf sie gezogen hatte, von ihnen abrückten, desto mehr mußte ihr unterdrücktes persönliches Leiden in den Vordergrund treten und die politischen Engagements unwirklich erscheinen lassen. Je mehr sie sich von ihren Anhängern verraten und verlassen fühlten, desto mehr waren sie bereit, ihre Anhänger zu verraten und zu verlassen. Cleaver, der von Algerien mit seiner Frau und seinen zwei Kindern nach Paris umgezogen war, lebte dort vergessen, wurde depressiv, das Heimweh packte ihn, und aus dem beschimpften »Reich Babylon« wird langsam die »Heimat USA«. Er nimmt Verhandlungen mit staatlichen Stellen auf, bricht seine alten Loyalitäten und geht 1976 nach den USA zurück, um seine Gefängnisstrafen abzusitzen. Leary wird auf der Flucht nach Algerien verhaftet, mit Gewalt nach den USA zurückgebracht und hat ebenfalls Zeit, im Gefängnis über sein Leben nachzudenken.

Der Showkampf war zu Ende: für Leary und Cleaver die Möglichkeit, ihr Leben zu reflektieren, ihre Ideale realitätsadäquater zu formulieren und zu vertreten. Aber der neue Start beider wurde nicht mehr als ein kläglicher Come-Back-Versuch, diesmal mit einem Schielen auf schon etablierte Trends, die die »alten Kämpen« für ihre Sache gebrauchen konnten: Beide ließen sich als Werbung dafür einsetzen, daß verlorene Söhne »ins System« zurückkehren (werden sie nur genügend »mit harter Realität« konfrontiert); aus bewaffneten Revolutionären werden gute Christen, aus Acid-Verrückten werden wissenschaftlich orientierte Weltraum-Experten. Das Elend der Vergangenheit bleibt unreflektiert, die Kränkungen werden mit Hilfe einer neuen Theorie wegerklärt.

Leary sagt sich von den Drogen los: »Ich rede nicht mehr über Drogen, weil Drogen jetzt langweilig sind. Die phosphoreszierende, elektrische Bedeutung der Drogen ist heutzutage weg.« So meint er in einem Interview mit der Zeitschrift *Head,* Nov./Dez. 1976, S. 34 ff., nach seiner Freilassung aus dem Gefängnis. Er argumentiert jetzt »szientistisch«:

»Ich gebrauche jetzt ›Aussiedlung in den Weltraum‹, ›Anwachsen der Intelligenz‹ und ›Verlängerung des Lebens‹ (Space Migration, Increased Intelligence and Life Extension, i. e. SM I²LE), die die Erkenntnisse der Physik, Neurologie, Biochemie und Genetik vereinigen sollen.« (*Head* 1976, S. 35)

»Alles, was ich heute zu sagen habe, stammt von harten (hard core) Wissenschaftlern. Jede einzelne Sache ist von den Ergebnissen von Leuten übernommen, die schlauer als ich sind.« (Ebd.)

Leary hat seine Größenphantasien (scheinbar) aufgegeben, er ist nur noch der Vertreter der Experten, die klüger als er sind. Sie aber arbeiten an einer neuen Wissenschaft, die dem Menschen hilft, diese Erde zu verlassen, seine Intelligenz unbegrenzt zu steigern, den Tod zu besiegen und so ewige Jugend zu garantieren. Gegen die Überbevölkerung der Welt hilft nur noch die Auswanderung in den Raum, gegen das Versiegen der Energiequellen hilft nur noch das Erschließen und die »Erweiterung« innerer Bewußtseinsquellen, aber um all das zu erreichen, muß die Spezies »Mensch« durch einen Prozeß der Mutation gehen: »Ich habe einen Merksatz und der besagt: ›Keine Verjüngung ohne Auswanderung‹ und ›Keine Auswanderung ohne Mutation‹.« (S. 55) Das Ziel, das Leary durch die neue Wissenschaft erreichen möchte, ist immer noch dasselbe geblieben, wird aber jetzt konkretistisch verstanden: ewiges Leben und ewige Jugend sollen gesichert werden, und daher heißt die Parole »Stamp out death!« (Nieder mit dem Tod!). Sieben Jahre, meint Leary, war ich im Gefängnis »eingefroren« – wie in einem »wissenschaftlichen Experiment« –, jetzt bin ich wieder da und verkünde: es gibt Leben nach dem Tode. Learys »Bestrafung« hatte das Wunder zur Folge, daß er nun als Prophet von NASA-Phantasien und dem etablierten Größenwahn unserer Wissenschaftler und Technologen, den man straffrei propagieren darf, weiterlebt. Er wechselte vom »kleinen« Publikum der Alternativ-Scene zum »großen« Publikum der Konsumbürger, die ihm für seine Vorträge Tausende von Dollars zu zahlen bereit sind.
Cleavers Verwandlung führt ebenfalls zurück, in die Arme der Mutter Kirche und ihre moderne Revitalisierung bei den »Jesus People«-Fundamentalisten. Schon in Paris hatte er begonnen, sich von den Panthern abzusetzen:

»In einem unbeobachteten Moment sagte er einmal, er wünschte, er hätte weiter als Schriftsteller gearbeitet, anstatt sich den Panthern anzuschließen. Vielleicht wäre es besser für alle Beteiligten gewesen, hätte er sich darum bemüht, ein Schriftsteller zu werden – mit Ausnahme vielleicht der Medienleute, die in ihm immer einen willigen Partner fanden, immer bereit, ein ›Mother-fucker‹ in die Kamera zu schreien.«

So heißt es in einem Artikel »Return of the Native« in *Mother Jones*, Aug. 1976. Seine Kooperation mit den Medienleuten hat heute ein neues Stadium erreicht; auf den Veranstaltungen der Jesus People wird ein Film gezeigt, in dessen Zentrum die Bekehrung des Revolutionärs Cleavers zum glühenden Verehrer Jesu steht. Im Mittelpunkt des Films steht die folgende Szene: Eldridge, allein in Paris in seinem Zimmer, isoliert, mit Todesgedanken, blickt in den Mond; dieser verdunkelt sich plötzlich, der Kopf von Marx scheint auf, dann der von Mao – und schließlich erscheint der von Jesus. Für Cleaver garantierten Jesus und die Bibel nun das ewige Leben, ansonsten kreiert und verkauft er Hosen und hält Vorträge über seine Bekehrung, Geschäftssinn mit religiöser Verbrämung in guter fundamentalistischer US-Tradition.
Man kann Leary und Cleaver nur wünschen, noch ein wenig Freude am Leben zu finden; ihre Lebensstil-Suche jedenfalls wurde vorzeitig abgeschlossen.

6. Die Strukturmerkmale des Guru-Jünger-Spiels

Guru-Rolle und »demonstrative Lebensstil-Suche« gehören innerlich zusammen: letztere erzeugt immer wieder erstere, dann nämlich wenn »erfahrenere« Suchende so tun, als hätten sie ihren Lebensstil nun endgültig gefunden, und wenn die resignierten Suchenden ihnen ansinnen, stellvertretend für sie ihre »Ideale« vorzuspielen. So stellt man sich einmal aktiv (Guru), einmal passiv (Jünger) der bürgerlichen Öffentlichkeit vor, die ihrerseits solche aktiven Spiele benutzt, um selbst ihren passiven Konsumentenstil kultivieren zu können. Der graue Alltag des Konsumbürgers bedarf der Sensationen; vgl. z. B. die folgende kurze Charakteristik des Sektenführers Moses Berg, der sich (vor Jonestown) besonderen Interesses erfreute:

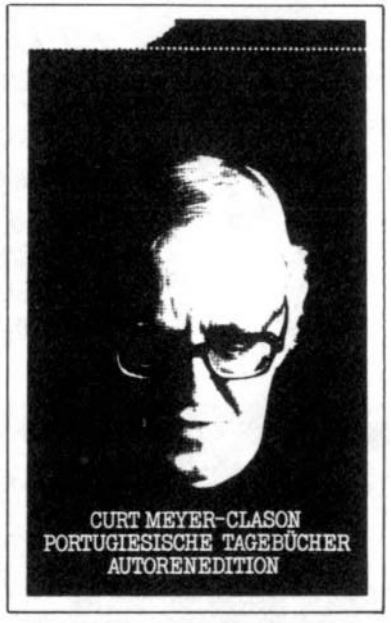
»Die Gestalt des seit 1970 im Verborgenen lebenden ›Mo‹, wie sie vor allem in seinen zahlreichen ›Mo-Briefen‹ sichtbar wird, zeigt eine Reihe von pathologischen Zügen: einen krankhaften Haß gegen das ›System‹ der alten Gesellschaft (incl. die Eltern); einen geradezu ›feudalistisch‹-patriarchalischen Autoritätsanspruch über seine Gefolgsleute; infantile Züge, die sich in einer Teenager-Sprache, in Darstellungen im Comic-Strip-Stil, in einer kindlichen Phantasiewelt mit Märchenfiguren und in utopischen Träumen von einer künftigen Weltregierung zeigen; und in einem religiös verbrämten Sexismus (eine Reihe der internen Mo-Briefe haben pornographischen Charakter, Mo selbst betreibt, glaubhaften Presseberichten zufolge, eine religiös verbrämte Zuhälterei. (Siehe *Stern* 32, 1977 und *Express*, Köln 6. 7. 1977).«
(Dieter Reimer, »Die sog. Jugendreligionen aus der Sicht der Ev. Zentralstelle für Weltanschauungsfragen«, Vortragsmanuskript von der Fachtagung der Dt. Gesellschaft für Kinder- und Jugendpsychiatrie und der Bundeskonferenz für Erziehungsberatung, Febr. 1978, S. 8)

Die von Reimer angesprochenen Züge – ergänzt man sie durch die Merkmale der Rolle der Guru-Jünger, in diesem Falle der »Kinder Gottes«

– ergeben ein anschauliches Bild der Show, die das Interesse der Öffentlichkeit erregt, aber zugleich auch Ausdruck ihrer Pathologie ist:
1. Der Guru tritt in den Unzulänglichkeiten seiner menschlichen Existenz nicht in Erscheinung (Berg realisierte dies in der konsequentesten Form, indem er sich »im Verborgenen« aufhält und als Person überhaupt nicht mehr in Erscheinung tritt); seine Anhänger sind daran auch nicht interessiert, kommen sie sich doch selbst schon nur »allzu menschlich« vor. Solange es den Guru als Ideal gibt, brauchen sie die Entfremdung ihrer Existenz nicht voll zu realisieren.
2. Der Guru spricht die Wut über das eigene Leiden und die Kränkungen aus, den Haß »auf das System«, die bürgerliche Gesellschaft und ihre Institutionen (wie die Familie), er ist Anwalt der Rechte seiner Jünger; diese fühlen sich als »vom System« frei, gerettet, und bemitleiden Heiden und Reaktionäre, die nicht erlöst werden wollen.
3. Er vertritt einen unreflektierten Anspruch auf Autorität, so als sei er die unmittelbare Verkörperung der richtigen Lehre, seine Anhänger berufen sich auf ihn, als sei »er« ihr Argument.
4. Er selbst überzeugt weniger durch Argumente als vor allem durch sich selbst und die »elektrisierende« Überzeugungskraft seines sprachlichen Ausdrucks; kindlich einfache Worte und Bilder genügen daher, um »mit der Wahrheit« betroffen zu »machen«. Seine Anhänger werden von der Wahrheit überwältigt, nicht überzeugt, spricht er doch ihre tiefsten Sehnsüchte an.
5. Seine Autorität äußert sich nicht zuletzt im Außerkraftsetzen von ihm als überholt erklärter moralischer Regeln; sein Lebensstil als ideale Gestaltung von Bedürfnisbefriedigung besitzt gleichsam normative Kraft; seine Anhänger bemühen sich, so zu sein wie er; da er zeigt, wie Norm, Ideal, Person eins werden können, opfern sie gerne ihre eigenen Normen und Ideale, selbst ihre Identität, um eins zu werden mit ihm.
Der Guru verkörpert seine Lehre so total, wie man es nur im Spiel, in der medialen Darstellung, nie in der Realität kann: er spielt sich selbst als Verkörperung eines Ideals, und die Anhänger tun so, als ob er es verkörpert hätte. Die beschriebene Kollaboration aber sorgt dafür, daß realiter alles so bleibt, wie es ist, daß sich die gesamtgesellschaftliche Situation nicht verändert: ein alternativer Lebensstil würde erst dann möglich, wenn man mit der Demonstration alternativer Lebensstil-Suche und dem flotten Wechsel der Gurus aufhörte. Aber in dem Spiel von Gurus und Jüngern wird zugleich auch vorgespielt, »demonstriert«, was die Lebensstil-Suche in unserer Gesellschaft erfolglos macht: nimmt man sich *diese* Lehre zu Herzen, so kann man tagtäglich lernen, in das eigene Urteil und die eigene Kraft zu vertrauen, denn Gurus – große und kleine – gibt es wie Sand am Meer.

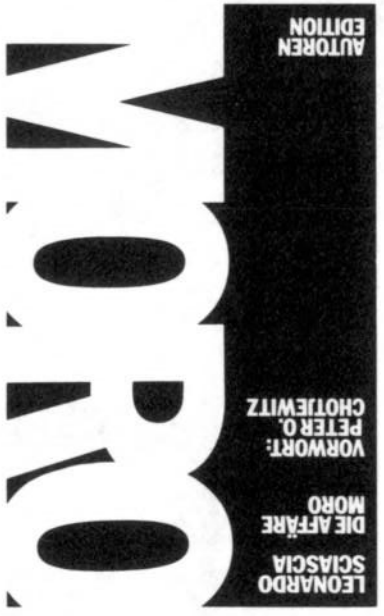
Verlag AutorenEdition Frühjahr '79

im Athenäum Verlag



Curt Meyer-Clason war von 1969 – 1976 Leiter des Goethe-Instituts in Lissabon. In dieser turbulenten Zeit schreibt er ein literarisches Tagebuch, berichtet, dokumentiert, informiert, erzählt – konkret und poetisch – von Land und Leuten, Kultur und Politik.

390 Seiten, Leinen, DM 38,00
Auslieferung: März



„Ein Meisterwerk"
Le Monde

„. . . die tragische Wahrheit des Aldo Moro ist bisher wohl kaum so deutlich geworden wie durch den engagierten sizilianischen Außenseiter"
FAZ

130 Seiten, Paperback, DM 12,80
Auslieferung: März

„. . . im Ton des Autors, in seiner Haltung, seiner Auffassung von der Wirklichkeit, zeigt sich das Besondere, Eigene . . . eine Kraft, die aufhorchen läßt, eine Lust am Fabulieren, eine zum Teil ganz vertrackte Ironie und eine doch recht bemerkenswerte Courage zur Bejahung wie zur Kritik."
Stefan Heym

196 Seiten, Leinen, DM 24,80
Auslieferung: März

neue frau

Lange bevor man in einer breiten Öffentlichkeit über die Situation der Frauen in der Männergesellschaft zu diskutieren begann, veröffentlichte der Rowohlt Verlag die grundlegendsten Werke zu diesem Themenkreis von Simone de Beauvoir, Betty Friedan, PhyllisChesler u. a.
Mit der Reihe „neue frau" wird diese Tradition fortgesetzt.

„Bücher, die einen Beitrag zur praktisch gelebten Rollenbefreiung leisten können. NDR"

Elisabeth Albertsen
Das Dritte
Geschichte einer Entscheidung
(4134 / DM 3,80)

Marie Cardinal
Schattenmund
(4333 / DM 5,80)

Martien Carton
Eine Frau ist eine Frau ist eine . . .
(4302 / DM 3,80)

Margaret Drabble
Gold unterm Sand
Roman
(4262 / DM 7,80)

Françoise d'Eaubonne
Das Geheimnis des Mandelplaneten
Ein Sciencefiction-Roman
(4253 / DM 4,80)

Évelyne und Claude Gutman
In der Mitte des Betts
Roman
(4143 / DM 4,80)

Sarah Kirsch
Die Pantherfrau
Fünf Frauen in der DDR
(4216 / DM 3,80)

Liv Køltzow
Die Geschichte des Mädchens Eli
Roman
(4323 / DM 4,80)

Violette Leduc
Die Bastardin
Vorwort von Simone de Beauvoir
(4179 / DM 8,80)

Doris Lessing
Der Sommer vor der Dunkelheit
Roman
(4170 / DM 7,80)

Lizzy Sara May
Vater und Tochter
(4244 / DM 4,80)

Margaret Mead
Brombeerblüten im Winter
Ein befreites Leben
(4226 / DM 6,80)

Isabel Miller
Patience & Sarah
Roman
(4152 / DM 4,80)

Emma Santos
Ich habe Emma S. getötet
(4161 / DM 3,80)

Victoria Therame
Die Taxifahrerin
(4235 / DM 5,80)

Maria Wimmer
Die Kindheit auf dem Lande
(4291 / DM 4,80)

ro ro ro

Rainer Nitsche/ Walter Kröber

Grundbuch zur bürgerlichen Gesellschaft 1

Sammlung Luchterhand

Rainer Nitsche/Walter Kröber
Grundbuch zur bürgerlichen Gesellschaft 1
Sammlung Luchterhand Band 251
DM 11,80

Das „Grundbuch" wendet sich an Schüler, Lehrlinge, Studierende, Lehrer und darüberhinaus an alle, die sich mit der Herkunft und Entwicklung unserer Gesellschaft beschäftigen. Seinen Verfassern, beide Lehrer an der selbstverwalteten Schule für Erwachsenenbildung in West-Berlin, geht es darum, aufzuzeigen, unter welchen gesellschaftlichen Bedingungen Klasseninteressen entstehen, wie sie geäußert, begründet und durchgesetzt werden. Daran orientieren sich die Textbeispiele, Frageanleitungen und Arbeitsvorschläge.

Grundbuch 2 (Sammlung Luchterhand 252) erscheint im April, *Grundbuch 3* (Sammlung Luchterhand 266) im Juni 1979.

Sammlung Luchterhand

Joseph Huber
Astral-Marx
Über Anthroposophie, einen gewissen Marxismus und andere Alternatiefen

1. Von Igeln und Hasen

Anthroposophen sind anders. Ob sie »alternativ« sind, ist noch die Frage. Daß sich allerdings diese Frage heute überhaupt stellen läßt, ist durchaus schon eine »alternative« Wendung. Wer 1919 nicht nach der Diktatur des Proletariats trachtete, sondern nach der »Dreigliederung des sozialen Organismus«, wurde von Parteiführern und Gewerkschaftsfunktionären der »ideologischen Verführung« bezichtigt.[1] Anthroposophie galt und gilt als spiritistisch und okkultistisch. Damit hatte sie im materialistischen Weltbild der Linken keine Chance. Die Ahnung, daß sie trotz allem mehr als bloß komisch sein könnte, ist neu.[2]

Mir persönlich ging es mit der Anthroposophie wie im Märchen vom Igel und vom Hasen. Als linke Hasen rennen wir uns nach den sozialistischen Träumen die Hacken ab, und wenn wir wo hinkommen, steht da oft ein anthroposophischer Igel und sagt »Ätsch, ich bin schon da«: hier ist ein klassenloses Krankenhaus, dort eine eigene Genossenschaftsbank, da sind selbstverwaltete Kindergärten und Schulen, Verlage, alternative Heil- und Therapieeinrichtungen, Tagungsstätten, freie Kunstakademien, Arzneimittelfabriken, biodynamische Landwirtschaftsbetriebe und anderes. Wo die heutige Linke mit lautem Getöse relativ wenig erreicht, schaffen Anthroposophen im Stillen viel.

Es paßt zu ihrem »geheimen« Stil, nicht zu veröffentlichen, wie viele formell zu ihnen gehören. Einer Flüsterinformation zufolge soll die anthroposophische Gesellschaft Deutschlands um die 60 000 Mitglieder zählen. Das sind genau so viele, wie der Verfassungsschutz zu den Aktivisten der neuen Linken rechnet. Es gibt z. B. 60 Steiner- und Waldorfschulen in Deutschland, 80 im übrigen Europa und 30 in Übersee, entsprechend viele Kindergärten, mehr als tausend praktizierende anthroposophische Ärzte und mehr als hundert heilpädagogische Heime.[3]

Diese und andere offiziellen Institutionen bilden zusammen mit ihren nicht zählbaren Sympathisanten in gewöhnlichen Institutionen eine Art informellen multinationalen Konzern, der von Wissenschaft, Kunst und Architektur über Wirtschafts-, Finanz- und Organisationsberatung bis zu Landwirtschaft, Lebensmittelhandel und dem Gesundheits- und Erziehungswesen tätig ist. Auch im Bereich der »Alternativ-Scene« haben anthroposo-

phisch inspirierte Einrichtungen wie das Internationale Kulturzentrum in Achberg am Bodensee nebst Kneipen, Verlag und dem Unternehmensverband »Dritter Weg«, oder das Forum Kreuzberg in Berlin oder Zeitschriften wie *Jedermann* und *Info 3* einen gewissen Einfluß. Die faktische Zentrale des Konzerns ist das Goetheanum und die Freie Hochschule für Geisteswissenschaft in Dornach bei Basel, wo nur Eingeweihte wirken und Normalsterbliche, wenn überhaupt, nur zu Besuch kommen.

Das Goetheanum in Dornach bei Basel ist der Tempel der Bewegung. Es wurde 1925-28 nach einem Modell R. Steiners erbaut. Jährlich Tausende von Besuchern kommen dorthin zu Tagungen und Kursen der Freien Hochschule für Geisteswissenschaft oder zu künstlerischen Veranstaltungen. Es ist der einzige Ort, wo beide Teile von Goethes Faust alle zwei Jahre in voller Länge aufgeführt werden.
Ein erster Bau, der Silvester 1922/23 vermutlich durch Brandstiftung abbrannte, war von 1913 an während des Ersten Weltkriegs unter Leitung von R. Steiner selbst errichtet worden. Angehörige von 17 Nationen verbauten damals über 7 Millionen Schweizerfranken aus Schenkungen. Der Baustil ist in seiner Art einzig – ein bißchen schräg, ein bißchen irden, ein bißchen schummrig in den Farben. Etwas Jugendstil, etwas Romantik, etwas Expressionismus, etwas deutsch und bodenständig – und doch das alles nicht, eben sehr steinersch.

Ohne sich verstecken zu müssen, ist die anthroposophische Bewegung weit besser als etwa die Linke *im* System und in den verschiedensten Bevölkerungskreisen integriert, und sie hat außerhalb des Systems durch ihre eigenen Institutionen einen weit höheren Grad an Unabhängigkeit als jede Alternativ-Gruppierung. Dies ist jedoch nicht so sehr Ursache, vielmehr Ausdruck eines erfolgreichen Wirkens. Es sind gewiß nicht nur organisatorisches Vermögen und die gebrochen-gedeckten Rottonfarben, Hennah-Haare und langen Gewänder der lila Front, was an der grün-roten Front das Interesse der linken Öko- und Alternativ-Bewegung weckt. Der entscheidende Punkt liegt woanders.
Vielen von uns, die einmal in die Welt des dialektischen und historischen Materialismus eingetreten sind, wurde die anfänglich befreiende Weite allmählich zur öden Leere. Je länger desto mehr erzeugt es Unbehagen, den Sinn des Lebens in der Entwicklung der Produktivkräfte der »Mega-Maschine« zu sehen. Über den Sinn des Todes kann mir kein Genosse etwas Befriedigendes sagen. Die Betrachtung der Welt um und in uns bloß durch die Brille szientifischer Wahrscheinlichkeits-Kalküle wirkt ärmlich. Etwas in uns bleibt da unverstanden und unausgelebt. Mit dem Maschinenwort »subjektiver Faktor« begreift man dieses Etwas jedenfalls nicht.

Rudolf Steiner (1861-1925), der durch seine Schriften, Vorträge und praktischen Unternehmungen die Anthroposophie begründete, warf den linken Theoretikern seiner Zeit »sozialistische Seelenblindheit« vor. Das vereinseitigte Basis-Überbau-Schema und versimpelte Formen der Widerspiegelungstheorie, wonach der Mensch per biologischem Zufall als unbeschriebenes Blatt zur Welt kommt, auf das die gesellschaftliche Umwelt ihren Text schreibt, war ihm »persönlich schmerzlich«.[4] Bereits als Kind in seiner österreichischen Heimat stand er »in seelischer Berührung mit Bäumen und Steinen« und hatte als Achtjähriger eine Frauenerscheinung, die ihn bat, möglichst viel für sie in seinem Leben zu tun.[5] Anthroposophen sagen, er sei hellsichtig gewesen. Belegt ist, daß er im April 1914 für die allernächste Zeit eine gewaltige Gesellschaftskatastrophe voraussagte.[6] Für ihn war nicht nur die physikalische, sondern auch die seelisch-geistige Welt eine täglich empirisch zu beobachtende, erlebte und eigenständige Wirklichkeit.

Er scheint kein Phantast gewesen zu sein. Sein Alltagsleben war realitätsbezogen. Er war zweimal verheiratet. Das eine Mal mit der acht Jahre älteren Anna Schultz, die zuvor lange seine Zimmerwirtin gewesen war und fünf Kinder in die Ehe mitbrachte, das zweite Mal, nach ihrem Tod, mit der sechs Jahre jüngeren Marie von Sivers, die zuvor lange seine engste Befreundete und Mitarbeiterin gewesen war.[7] Im Klassenkampf fand er versöhnlerische Parolen unangebracht. Den ihm »sattsam bekannten Parlamentarismus« hielt er für wenig tauglich. Er wandte sich gegen das scheinheilige Gerede von Völkerverständigung, mit dem die späteren Völkerbundstaaten ihre Machtpolitik bemäntelten. In den »lebendigen Leichnamen« der Parteien sah er ein vorläufig nicht vermeidbares Übel, und die Liberale Partei Österreichs bespöttelte er als »Euer Majestät allergetreueste Opposition«. Die Kirchen und Religionsdogmen beschuldigte er der Freiheitsberaubung der menschlichen Seele.[8]

R. Steiner verstand sich als Verfechter der Naturwissenschaft. Sein Anspruch war allerdings, die Naturwissenschaft von ihrer bornierten Anwendung zu lösen und sie gerade auch auf seelischem und geistigem Gebiet anzuwenden. Er wollte »über Nichtsinnliches in derselben Art sprechen, wie die Naturwissenschaft über Sinnliches spricht«.[9] Denn als Goetheaner und Herausgeber der naturwissenschaftlichen Schriften Goethes in Weimar (1890-97) hatte er sich, anders als der Großteil des Brotgelehrtentums seiner und unserer Zeit, ein ganzheitliches Weltbild erworben.

Die Goetheschen Begriffe der *»Urbilder«* oder *»Urphänomene«*, die durch gesetzmäßige *Metamorphosen* hindurch in einer *organischen Entwicklung* unterschiedliche Gestalt annehmen, wurden zu grundlegenden Figuren des anthroposophischen Denkens.[10] Der Begriff des *Organischen,* im Unter-

schied zu dem des *Mechanischen*, spielt in der Anthroposophie eine ähnlich bedeutende Rolle wie der Begriff der Dialektik im Marxismus.
Die moderne Wissenschaft erfaßt nach Steiner nur das Tote in der Natur, so daß »der ganzen Wirklichkeit gegenüber die materialistische Gesinnung phantastisch« erscheint.[11] Die Kritik lautet, daß die Naturwissenschaft an den Grenzen zum Übersinnlichen willkürlich ihre Forschungen abbreche.[12] Er vergleicht die herrschende Auffassung mit dem Weltbild »eines Blinden, der nur dasjenige gelten lassen will, was man tasten kann«.[13] Dem stellt er entgegen, »daß der Mensch entwicklungsfähig ist, daß er sich neue Welten durch Entfaltung neuer Organe erobern kann . . . Es gibt viele Welten um den Menschen herum, und dieser kann sie wahrnehmen, wenn er nur die notwendigen Organe dazu ausbildet.«[14]
Diese Organe sind allerdings nicht physischer, sondern seelisch-geistiger Natur. Durch Meditationen und andere »Seelenübungen« können die Menschen sich diese Organe schaffen und sich so die ihnen jetzt noch geheimen Welten offenbaren. Steiner nannte deshalb seine Anthroposophie auch *Geisteswissenschaft* oder *Geheimwissenschaft*, weil die Menschen durch sie lernen können, die in der Wirklichkeit vorhandenen »offenbaren Geheimnisse in den Weltenerscheinungen« (Goethe) *wahrzunehmen*. Dieses Wahrnehmen ist jedoch kein bloß passives Betrachten, sondern zugleich ein aktives Ergreifen. Der Vorgang ist ebenso individuell wie kollektiv. Er gilt in gewissem Sinn für das Leben der Einzelmenschen wie für die Entwicklung der Gattung. Und es handelt sich nicht nur um bloß theoretische Selbst- und Welt-Erkenntnis, sondern zugleich um praktisch verändernde Selbst- und Welt-Entwicklung.[15] Es ist mir, außer in diesem Zusammenhang, noch nie passiert, an den Buddhismus und die Frankfurter Schule zugleich zu denken.
Anthroposophie, von Steiner selbst mit »Bewußtsein meines Menschentums« übersetzt[16], ist durch und durch *Entwicklungstheorie*, Lehre des auf immer neuen Stufen wiederkehrenden Werdens und Vergehens. Es ist gelegentlich als widersprüchlich empfunden worden, daß der »Idealist« Steiner als engagierter Anhänger für die materialistischen Entwicklungslehren von Darwin und Haeckel gegen »theologische und andere Reaktionäre« auftrat.[17] Dies löst sich, wenn man versteht, daß er nicht, wie der *Argument*-Materialismus, das »ideelle Bewußtein« als Abbildung aus dem »materiellen Sein« erklären wollte, sondern die Auffassung vertrat, daß das Materielle und das Ideele zwei Sphären *einer* Welt bilden, die zwar in wechselseitiger Abhängigkeit stehen, sich aber auch beide nach je eigenen Entwicklungsgesetzen gestalten. So konnte er die Anthroposophie als »vergeistigte Entwicklungslehre« aufbauen *und* die Erkenntnisse der Naturwissenschaft anerkennen und nutzen.[18] Sein Anspruch ist tatsächlich kein geringerer, als *Kunst, Wissenschaft und Religion zusammenzubringen*

oder, wie Schuré sagt, »Gott in die Wissenschaft und die Natur in die Religion einzuführen«.[19] Im anthroposophischen Menschenbild tritt einem dies offen entgegen.

3. Von Leibern und Seelenrätseln

Grundlegend für die Steinersche Menschenkunde ist die überlieferte Dreiteilung von Körper, Seele und Geist. Wer sich näher mit der Sache befaßt, wird finden, daß bei Steiner so allerlei dreigeteilt und dreigegliedert wird. Ich muß zugeben, daß mir dies anfänglich als regelrechter Dreifaltigkeits-Tick erschien, ich nach ein paar Jahren aber doch geneigt bin, einen tieferen Sinn darin zu unterstellen.
Der Körper des Menschen wird im Zusammenwirken dreier Funktionssysteme gesehen: erstens das Sinnes- und Nervensystem, als Träger der Sinneswahrnehmungen, der Vorstellungen und des Denkens und als Verbindung zum Geistigen; zweitens das rhythmische System von Atmung und Blutkreislauf als Träger des Gefühlslebens und als Verbindung zum Seelischen; drittens das motorische und Stoffwechselsystem als Träger der Willenskraft und als Verbindung zum Stofflichen der Welt.[20] Die in letzter Zeit erfolgreich sich verbreitende Bioenergetik, Bewegungs- und Atemtherapie scheinen diesen Ansatz zu bestätigen. Daß Carl Gustav Jung hier näher liegt als Sigmund Freud, überrascht nicht, wohl aber, daß sich Verbindungen zwischen Wilhelm Reich und R. Steiner herstellen lassen.
Der dreigliedrige *physische Leib* alleine macht indes noch keinen lebendigen Menschen. Der ganze Mensch besteht vielmehr aus mehreren Leibern: es gibt darüber hinaus den *Ätherleib oder Lebensleib* der Menschen, dann den *Astralleib oder Empfindungsleib* der Menschen und schließlich noch das *Ich* eines jeden Menschen.
Den physischen Leib hat der Mensch, wie jedes andere Ding auf der Erde einen »mineralischen« Körper hat. Dieser Leib gehorcht den aus der Physik und Chemie bekannten Gesetzen der stofflichen Verbindungen und Auflösungen. Dies ist der Körper, der dinghaft und meßbar vorhanden ist.
»Um« diesen physischen Leib »herum« jedoch, bzw. ihm vor- oder übergeordnet, ist der Ätherleib oder Lebensleib, welcher der Gestalter des an und für sich »toten« physischen Leibes ist. Dieser Ätherleib ist eine »Kraftgestalt; er besteht aus wirkenden Kräften, nicht aber aus Stoff«.[21] Einen solchen Ätherleib, der beim Menschen ähnlich groß und geformt ist wie der physische Leib, haben auch noch Pflanzen und Tiere. Er bewirkt, »daß die Stoffe und Kräfte des physischen Leibes sich zu den Erscheinungen des Wachstums, der Fortpflanzung, der inneren Bewegung der Säfte usw. gestalten«.[22] Überdies hat der Ätherleib nicht nur »Lebenskraft«, sondern auch das Gedächtnis, die Speicherung der Lebensereignisse.

Der Ätherleib ist seinerseits eingebettet in den Astralleib oder Empfindungsleib. Dies »ist eine Gestalt aus in sich beweglichen, farbigen, leuchtenden Bildern«. Sie ragt über den physischen und den Ätherleib »an allen Seiten als eine Lichtbildgestalt hervor«.[23] (Wer denkt da nicht an Castañedas Don Juan?) Einen solchen Astralleib, der beim Menschen die Form eines länglichen Eies annimmt, haben sonst nur noch die Tiere. Er ist »Träger von Schmerz und Lust, von Trieb, Begierde und Leidenschaft usw.«[24] Eine Pflanze hat nach Steiner solche *Empfindungen* nicht, sowenig wie ein Lakmuspapier, das auf gewisse Reizsubstanzen mit Rötung reagiert, eine Empfindung dieses Vorgangs hat.

Das vierte Glied des Menschen, das sonst keine anderen Erdenwesen aufweisen, ist der »Ich-Leib«, oder einfach unser Ich. Das Wort »Ich« unterscheidet sich von allen anderen Namen dadurch, daß es nicht von jedem gleichermaßen zur Bezeichnung des Gemeinten verwendet werden kann. »Ich« kann ich nur zu *mir* sagen. »Indem der Mensch sich als ›Ich‹ bezeichnet, muß er in sich selbst sich benennen. Ein Wesen, das zu sich ›Ich‹ sagen kann, ist eine Welt für sich.«[25] Dies ist die Grundlage für Steiners »ethischen Individualismus« (nur ein weiteres anderes Wort für Anthroposophie), der sich politisch in einer libertär-anarchistischen Haltung ausdrückt.[26]

Das Ich der Menschen »dämmert« und »blitzt auf« erstmals an der Schwelle vom Tierreich zum Menschen. Es ist eine Schöpfung der geistigen Evolution und als bisherige »Krone der Erdenschöpfung« zugleich Schöpfer weiterer Entwicklungen: Das Ich arbeitet an den drei Leibern und entwikkelt so sie und sich weiter. Es »ist die Aufgabe des ›Ich‹, daß es die anderen Glieder von sich aus veredelt und läutert . . . So wird der Empfindungsleib der Träger geläuterter Lust- und Unlustgefühle, verfeinerter Wünsche und Begierden. Und auch der Äther- oder Lebensleib gestaltet sich um. Er wird der Träger der Gewohnheiten, der bleibenden Neigungen, des Temperamentes und des Gedächtnisses.«[27]

Die Umwandlungsprodukte des Ich haben eigene Namen. Durch Arbeit des Ich am Astralleib, wenn dies mehr im *kollektiven* Sinn z. B. einer Familie, einer größeren Gemeinschaft, eines Volkes, einer Rasse oder der Gattung geschieht, wird die sog. Empfindungsseele, durch Ich-Einwirkung auf den Ätherleib die sog. Verstandes- oder Gemütsseele und durch Ich-Einwirkung auf den physischen Leib die sog. Bewußtseinsseele.[28]

Damit diese Umwandlungen geschehen können, muß aber unabdingbar jeder Mensch diese Umwandlung in sich selbst vollziehen. Durch diese *individuelle* Ich-Einwirkung entwickelt der Mensch das Geistige in sich: der Astralleib wird zum sog. Geistselbst (Manas), der Ätherleib zum sog. Lebensgeist (Buddhi) und der physische Leib zum reinen Geistmensch (Atma).[29]

Erreicht ein Mensch diese Stufe, so »hat er dadurch *vom Ich aus* veredelnd, vergeistigend auf seine Seele gewirkt. Das Ich ist Herr geworden innerhalb des Seelenlebens. Das kann so weit gehen, daß in der Seele keine Begierde, keine Lust Platz greift, ohne daß das Ich die Gewalt ist, welche den Einlaß ermöglicht.«[30] Darin liegt die eigentliche menschliche Freiheit: nicht nur frei zu sein, etwas zu tun oder zu lassen, sondern auch die Beweggründe seines Tuns und Lassens zu beherrschen.[31] »Im Grunde besteht alles Kulturleben und alles geistige Streben der Menschen aus einer Arbeit, welche diese Herrschaft des Ich zum Ziele hat.«[32] Hier könnte man glauben, Sigmund Freud sprechen zu hören: »Wo ›Es‹ ist, soll ›Ich‹ werden.«

4. Von Seelenwanderungen und Schicksalswegen

Nur wird der Rahmen dieses Vergleichs mit Freud sofort durchbrochen: wo Freud *einmal* lebt und *einmal* stirbt, lebt und stirbt Steiner viele Male, denn der Geist ist in Ewigkeit, wie der Körper im Raum und die Seele in der Zeit. Die Arbeit des Ich am physischen, am Äther- und am Astralleib und die daraus hervorgehenden Umwandlungsprodukte sind nicht Ergebnis *eines* Erdenlebens, sondern *wiederkehrender* Erdenleben der Menschen, aufeinander folgender Verkörperungen *(Reinkarnationen)*.
Mit dem Tod hört das Ich nicht auf zu existieren, sondern nur der physische Leib stirbt. Was der Mensch an Seelischem und Geistigem entwickelt hat, nimmt er mit ins »Jenseits«, um es im darauffolgenden »Diesseits« weiterzuleben. Was die Seele so »speichert«, wird den einzelnen Menschen, den Völkern und der Gattung zu ihrem selbstgeschaffenen *Schicksal* (*Karma*, was wörtlich übersetzt »Handlung« heißt).

»Der Menschengeist muß sich immer und immer wieder verkörpern; und sein Gesetz besteht darin, daß er die Früchte des vorigen Lebens in die folgenden hinübernimmt . . . Der Leib unterliegt dem Gesetz der Vererbung; die Seele unterliegt dem selbstgeschaffenen Schicksal. Man nennt dieses von dem Menschen geschaffene Schicksal sein Karma. Und der Geist steht unter dem Gesetze der Wiederverkörperung, oder Reinkarnation . . . Ewig ist der Geist; Geburt und Tod waltet nach den Gesetzen der physischen Welt in der Körperlichkeit; das Seelenleben, das vom Schicksal bestimmt wird, vermittelt den Zusammenhang von beiden während eines irdischen Lebenslaufes.«[33]

Es gibt Befunde, die hierzu passen. Da sind einmal die neuerdings wieder mit Interesse durchforschten Sterbenserlebnisse von Beinahe-Toten, die berichten, wie sie sich allmählich von ihrem Körper lösen und – erleichtert in einen geistigen »Raum« sich entfernend – ihre Sterbens-Szenerie betrachten, um dann mit gewissen Zwänge- und Engegefühlen doch noch einmal in ihren physischen Leib zurückzukehren.[34] Der Hypnotherapeut T. Dethlefsen, ein anderer Hinweis, hat eine Vielzahl von Belegen und Argumenten zusammengetragen, die plausibel machen können, daß er seine Patienten

mittels Hypnose in die vorgeburtlichen Monate und in frühere Erdenleben zurückführt und sie darüber berichten läßt.[35] Dies war jüngst in beeindruckender Weise auch am Bildschirm zu sehen. Die eher reaktionäre Gesellschaftsinterpretation dieses Forschers widerlegt nicht seine Reinkarnationsexperimente.
In »Karmavorträgen« zu Ende seines Lebens vertrat Steiner die Auffassung, daß die Weltgeschichte zwar nicht von einzelnen Persönlichkeiten »gemacht« wird, daß sie aber dennoch ohne ein esoterisches Wissen um die Inkarnationsfolgen einzelner bedeutender Individualitäten nicht zu verstehen sei.[36] Ein solcher Standpunkt wird in der marxistischen Theorie bestritten, weil dort die Individuen mehr als Vollstrecker gesellschaftlicher Funktionen gelten. Aber in demselben Marxismus wird z. B. Entfremdung auch als »realer Schein« umschrieben. Von daher besteht eine grundlegende Gemeinsamkeit: Steiner versucht eigentlich nur, in weitergehender Weise ein Wissen und Wollen zu erfassen, das Marx im Grunde ähnlich sieht, nämlich daß nicht »die Gesellschaft« irgendwelche zufälligen Figuren produziert, sondern daß es letztlich die Menschen selbst sind, die ihr gesellschaftliches und individuelles Leben hervorbringen.

5. Von Geburten und Welteneinflüssen

Das weiter Ausholende des anthroposophischen Entwurfs zeigt sich u. a. darin, daß er versucht, nicht nur die gesellschaftlichen, sondern auch die Umwelteinflüsse der Erdennatur und des Kosmos einzubeziehen. Deshalb konnte wohl die Anthroposophie etwas schaffen, was der Marxismus jedenfalls nicht geschaffen hat: eine erfolgreiche Erziehungswissenschaft, Pädagogik, Heilpädagogik, die anthroposophische Medizin und die biodynamische Landwirtschaft mit einem ökologischen Wissenshintergrund.
Bei der Pädagogik bilden wiederum der physische Leib, der Äther- und der Astralleib den Ausgangspunkt. Entsprechend diesen drei Leibern wird der Mensch in seinem Erdenleben nicht *einmal* geboren, sondern er erlebt quasi *drei Geburten.*[37]
Zuerst wird der physische Leib geboren, der von der Befruchtung bis zur Geburt in der Hülle des Mutterleibes heranreift. Und in ähnlicher Weise, wie der physische Leib mit der mütterlichen »Hülle« umgeben ist, hat nach Steiner auch der Ätherleib des Menschen von Natur aus eine entsprechende Ätherhülle und der Astralleib eine Astralhülle. Nachdem der physische Leib geboren ist, ist der Mensch noch umgeben von der Äther- und der Astralhülle. Erst zur Zeit des Zahnwechsels, also mit ca. sieben Jahren, tritt der Ätherleib aus seiner Hülle. Dies ist gewissermaßen die zweite Geburt. Und erst mit der Geschlechtsreife tritt schließlich der Astralleib aus der Astralhülle. Dies wäre dann die dritte Geburt.

Vor der physischen Geburt steht nicht der Embryo selbst mit der Umwelt in Berührung, sondern seine Mutter. Erst *nach* der Geburt kann und muß das Baby *selbst* mit seiner Umwelt in Kontakt treten, selbst atmen, essen, sich bewegen, selbst lernen und sich entwickeln. Entsprechendes gilt auch für den Äther- und den Astralleib. Dies muß die Erziehung beachten, um das Kind im Sinne seiner organischen Entwicklung sich entfalten zu lassen.
Von der physischen Geburt bis zum Zahnwechsel kann und muß in erster Linie der physische Leib lernen. Das motorisch-physische Sich-Ausleben sowie sinnlich-greifbares Vorbild und Nachahmung seiner Umwelt gelten hier als die entscheidenden Einflußfaktoren. Da der Äther- und der Astralleib in dieser Phase noch nicht geboren sind, können moralische Belehrungen oder gar intellektuelle Argumentationen noch nicht recht erfaßt werden und sind daher überflüssig. Wer diese Phase richtig durchlebt, erwirbt eine Persönlichkeit mit starker Willenskraft.
Vom Zahnwechsel bis zur Geschlechtsreife muß die größte Sorge dem Ätherleib gelten. Es geht um die Weckung moralischer Qualitäten. Hier sind nach Steiner sinnvolle Bilder und Gleichnisse, Phantasievolles und geistig Anschauliches die besten Einflußmittel. Hier sollte auch besonders Gedächtnis-Schulung ermuntert werden (z. B. das heute als altmodisch geltende Auswendiglernen und Faktensammeln, das die meisten Kinder in diesem Alter mit Lust ganz von selbst betreiben). Das Kind braucht nach Steiner in dieser Phase *Autoritäten,* mit denen es sich in ungezwungener, freiwilliger Weise identifizieren und deren Nachfolge es anstreben kann. Anders ausgedrückt, es geht um das Erlernen aktiver Liebe. Wer diese Phase richtig durchlebt, erwirbt eine Persönlichkeit mit starker Gefühlskraft.
Mit der Geschlechtsreife und dem Astralleib schließlich wird sozusagen der Verstand geboren. Ab hier geht es auch um begriffliches Durchdringen der Welt, um Gemüt und Urteilskraft. Jetzt erst hat auch intellektuelle Argumentation ihren notwendigen Platz, denn es findet von jetzt an die Entwicklung des vernünftigen Denkens statt.
Von der Umwelt aus betrachtet, wirken auf den »äußersten« Leib, den Astral- oder Empfindungsleib, vor allem sozio-kulturelle Einflüsse, also z. B. solche der Klassenlage bzw. des sozialen Milieus. Sie wirken auf die Arten von Lust und Unlust, von Trieben, Leidenschaften usw. und verändern deren ursprüngliche Gestalt. Den Ätherleib oder gar den physischen Leib erreichen diese Einflüsse nach Steiner jedoch nicht. Dazu sind sie relativ zu schwach und kurzzeitig. Erst ein Sich-Öffnen für künstlerische und vor allem religiöse Impulse kann den Ätherleib berühren.[38] Der physische Leib schließlich verändert sich unter dem Einfluß kosmischer Wechselwirkungen.
Dem entspricht, daß in der individuellen Entwicklung nach der physischen

Geburt das archaische Erleben zuerst auftritt. Dann (Geburt des Ätherleibes) kann man als Kind bereits starke religiöse und künstlerische Erfahrungen machen, während die Frage nach der sozialen Stellung und das Erlebnis sozialer (Ohn)Macht *von sich aus* erst mit der Geschlechtsreife (Geburt des Astralleibes) in den Vordergrund tritt.

Die Christengemeinschaft, obgleich sie nicht als religiöse »Tochterbewegung« der Anthroposophie gelten möchte, beruht ideenmäßig auf Steiners Schriften, besonders seiner *Christologie*. 1922 unter Mitwirkung R. Steiners gegründet, bemüht sich die Christengemeinschaft besonders um ein erneuertes Verständnis der Evangelien und um eine Bewahrung des Kultus der sieben Sakramente, ohne die es keine »sichtbare« Kirche geben könne (Taufe, Konfirmation/Firmung, Kommunion/Abendmahl, Buße, letzte Ölung, Priesterweihe, Ehe). Was z. B. in der katholischen Kirche die Messe mit dem Höhepunkt der Hl. Kommunion, ist in der Christengemeinschaft die »Menschenweihehandlung«. Jedoch lehnt die Christengemeinschaft Dogmen und Moralisierungen ab. Dem ethischen Individualismus entsprechend, muß jeder zum Christus in sich und durch sich selbst finden.
In der Christengemeinschaft standen Frauen als Priesterinnen zum erstenmal in der Kirchengeschichte gleichberechtigt neben männlichen Priestern. Es gibt eine Hierarchie von Priester(innen), Lenkern, Oberlenkern und Erzoberlenkern. Die Priesterschaft wird in eigenen, 2-3jährigen Seminaren und Praktika ausgebildet. Die Finanzierung der Gemeinden erfolgt durch freiwillige Spenden.
1941 wurden die Gemeinden von den Nazis aufgelöst, ihr Besitz liquidiert, ihre Priester zum Teil verfolgt. Nach dem Krieg sind inzwischen wieder 60 Gemeinden in der Bundesrepublik und der DDR sowie 100 »Filialgemeinden« im übrigen Europa und in Übersee entstanden, zumeist mit einem eigenen Kirchengebäude. Die derzeitige riesterschaft beläuft sich auf rund 200 Priester und 50 Priesterinnen.

6. Von Freiheit, Gleichheit und Brüderlichkeit

Nach dem vorangegangenen wären eigentlich Bemerkungen zur Kunst, zur Religion und zum Gesellschaftlichen fällig. In jedem dieser Bereiche hat die Anthroposophie Beachtenswertes zu sagen. Leider verstehe ich nur von sozialen Fragen etwas und möchte mich deshalb hierauf beschränken.
Auch seine Gesellschaftslehre hat Steiner weniger aufgrund eines intellektuellen Plans als aus der eigenen, historisch verorteten Lebenspraxis entwikkelt. Als Sohn eines Telegraphisten kam er aus einem kleinbürgerlichen, eher ärmlichen, aber freidenkerischen Elternhaus. Er stand Zeit seines Lebens *zwischen* den großen Klassenblöcken. Indem die Familie ihm Abitur und Studium ermöglichte, machte sie einen Aufsteiger aus ihm. Eine solche mangelnde Klassenidentität verbunden mit einer Aufsteigerproblematik (soziale Randstellung) treibt die Betroffenen oft in Krisen, aber diese Situation bietet zugleich auch die denkbar größte Chance, kritische und übergeordnete Anschauungen zu finden, die konstruktiv weiterführen.

Steiner pflegte Kontakt zu *allen* ihm zugänglichen Kreisen. Während seiner Berliner Zeit (1897 bis Erster Weltkrieg, Wohnsitz in der Motzstraße 17 in Schöneberg bis 1923) arbeitete er fünf Jahre an der von Wilhelm Liebknecht d. Ä. gegründeten Arbeiterbildungsschule, wo er Geschichte, Redekunst und Naturwissenschaft unterrichtete. Einmal sprach er vor 7000 Setzern anläßlich des 500jährigen Gutenberg-Jubiläums, ein andermal hielt er zusammen mit Rosa Luxemburg eine Rede vor der Spandauer Arbeiterschaft.
Er hielt mehr vom Proletariat als von der Sozialdemokratie.[39] Denn er vertrat einen »individualistischen Anarchismus«, wie er seinen ethischen Individualismus einmal umtaufte.[40] Steiners Sozialkritik war von daher nicht nur anti-kapitalistisch, sondern auch anti-bürokratisch, speziell gegen den Staats- und Parteienzentralismus gerichtet, und sie war nicht zuletzt eine anti-technokratische Industrialismus-Kritik.[41] Und eben dies warf er dem Marxismus und der Sozialdemokratie vor: daß sie ein nur »unzulängliches Wahres« seien[42], daß sie aufgrund ihrer materialistischen Einäugigkeit die Gesellschaft nicht wirklich auf ein neues Menschen- und Weltverständnis stellen, daß sie die bürokratisch-zentralistische »Vereinheitlichung« begünstigen und daß sie in Wahrheit nicht der Emanzipation des Proletariats dienen, sondern im Gegenteil: »Die Köpfe richteten sich immer weniger nach der geistigen Weltordnung und immer mehr nach den wirtschaftlichen Produktionsverhältnissen. Beim Bürgertum wurde dieses zu einer empfindungsgemäßen Richtung des Seelenlebens. Die proletarischen Führer machten daraus eine theoretische Lebensauffassung, ein Lebensdogma.«[43] Dadurch werde der in den herrschenden Klassen lebende Ungeist der kapitalistischen System-Maschinerie auch dem Proletariat eingepflanzt. Als Ergebnis dieser Verbürgerlichung des Proletariats würden die Menschen *aller* Klassen »seelenlose Wesen innerhalb der aus dem Industrialismus hervorgehenden Gesellschaftsordnung«.[44] Dies wurde 1919 geschrieben und dürfte heute noch aktueller sein als damals.
In der revolutionären Umbruchsituation nach dem Ersten Weltkrieg veröffentlichte Steiner – als Alternative zum Kapitalismus und zum bürokratischen Sozialismus – sein Konzept der *Dreigliederung des sozialen Organismus*. Ein entsprechender »Bund für Dreigliederung« und eine Wochenzeitschrift wurden, im Zusammenhang mit einer Versammlung von Tausenden von Arbeitern der Stuttgarter Bosch-, Delmonte- und Daimler-Werke, 1919 gegründet.[45]
Die Idee der Dreigliederung besteht darin, daß die Gesellschaft aus drei unterschiedlichen Funktions-Systemen besteht: erstens dem Geistes- oder Kulturleben, zweitens dem politischen oder Rechtsleben und drittens dem Wirtschaftsleben. Kultur, Politik und Wirtschaft – diese »drei Glieder sollen nicht in einer abstrakten, theoretischen Reichstags- oder sonstigen Einheit zusammengefügt und zentralisiert sein . . . Ein jedes der drei sozia-

len Glieder soll *in sich* zentralisiert sein; und durch ihr lebendiges Nebeneinander- und Zusammenwirken kann erst die Einheit des sozialen Gesamtorganismus entstehen. Im wirklichen Leben wirkt eben das scheinbar Widerspruchsvolle zu einer Einheit zusammen.«[46]

Jedem der drei Bereiche liegt je eines der drei Prinzipien zugrunde, die die Französische Revolution als Devise der gesellschaftlichen Neuorganisation in die Welt setzte: *Freiheit* für das Geistes- und Kulturleben, *Gleichheit* in Politik und Recht und *Brüderlichkeit* in der Wirtschaft.[47] Die Dreigliederung der Gesellschaft in Kultur, Politik und Wirtschaft und die drei Grundwerte der Freiheit, Gleichheit und Brüderlichkeit sind nach Steiner der Wirklichkeit nicht als bloße Idee übergestülpt. Nach Steiner

»wird man erkennen, daß das Zusammenwirken der Menschen im Wirtschaftsleben auf derjenigen Brüderlichkeit ruhen muß, die aus den Assoziationen heraus entsteht. In dem zweiten Gliede, in dem System des öffentlichen Rechts, wo man es zu tun hat mit dem rein menschlichen Verhältnis von Person zu Person, hat man zu erstreben die Verwirklichung der Idee der Gleichheit. Und auf dem geistigen Gebiete, das in relativer Selbständigkeit im sozialen Organismus steht, hat man es zu tun mit der Verwirklichung des Impulses der Freiheit . . . Nicht ein abstrakt zentralisiertes Sozialgebilde kann durcheinander die Ideale der Freiheit, Gleichheit und Brüderlichkeit verwirklichen, sondern jedes der drei Glieder des sozialen Organismus kann aus einem dieser Impulse seine Kraft schöpfen.«[48]

Allzu abwegig kann der Gedanke nicht sein. Seit Claus Offe und Jürgen Habermas Anfang der 70er Jahre die Unterscheidung von »sozio-kulturellem System, politisch-administrativem System und ökonomischem System« einführten, sind dies analytische Grundkategorien der deutschen Soziologie geworden.[49] Wo ist hier der Unterschied außer in den Wörtern? Regelrecht verblüfft war ich, als mir vor einiger Zeit Serge-Christophe Kolm, ein Ökonom, der in der programmatischen Diskussion der französischen Linken eine gewisse Rolle spielt, sein wirtschaftspolitisches Konzept erläuterte.[50] Es hatte viel mit Selbstverwaltung, Kapital-Neutralisierung und Rahmenplanung durch freie Assoziierung zu tun. Er nannte es »économie de réciprocité« (bzw. »fraternité« oder »solidarité«), und er führte es immer auf eine weiter greifende Gliederung der Gesellschaft und die Grundwerte »liberté, égalité, fraternité« zurück. Die Frage, ob er Steiner und die Anthroposophie kenne, beantwortete er mit »anthrocomment?«, aber es klang, als würde er sich dauernd darauf beziehen.

7. Über Kultur, Politik und Wirtschaft

Als grundlegendes Prinzip des gesellschaftlichen Zusammenlebens gilt das Prinzip der »verstehenden Toleranz« oder »aktiven Toleranz«: sich Geltung zu verschaffen, aber auch anderes gelten zu lassen – offenen Auges sich von der »relativen Berechtigung« der verschiedenen Weltanschauungen bedrängen zu lassen und dabei doch sich selbst zu behaupten.[51] Außer den

allgemeinen Freiheiten des Denkens, Redens, Schreibens und Publizierens, sich öffentlich Versammelns usw. ist hier vor allem ein freies Erziehungs- und Schulwesen von Bedeutung, wie es die Steiner- und Waldorf-Schulen ansatzweise zu verwirklichen versuchen. Steiner wandte sich vehement gegen die von Konservativen und sogar mehr noch von Sozialdemokraten gepriesene staatsbürokratisch verwaltete Einheitsschule, weil dort »allgemeine Menschenbildung« nur vorgeschoben und die »Ausbildung zum brauchbaren Staatsdiener« gemeint wird.[52]

Nicht Staat oder Wirtschaft sollen das Erziehungs- und Schulwesen bestimmen, sondern umgekehrt, ein freies Kulturleben soll die Anlagen der Individuen sich entfalten lassen, und Staat und Wirtschaft haben sich darauf einzurichten.

»Da das Leben des Staates und der Wirtschaft nichts von der Menschennatur Abgesondertes sind, sondern das Ergebnis dieser Natur, so ist niemals zu befürchten, daß ein wirklich freies, auf sich selbst gestelltes Geistesleben wirklichkeitsfremde Menschen ausbildet. Dagegen entstehen solche lebensfremde Menschen gerade dann, wenn die bestehenden Staats- und Wirtschaftseinrichtungen das Erziehungs- und Schulwesen von sich aus regeln.« Aus einem selbstgeregelten Kulturleben »werden Menschen hervorgehen mit Eifer und Lust zum Wirken im sozialen Organismus; aus einer vom Staat oder vom Wirtschaftsleben geregelten Schule können aber doch nur Menschen kommen, denen dieser Eifer und diese Lust fehlen, weil sie die Nachwirkung einer Herrschaft wie etwas Ertötendes empfinden.«[53]

In der Maschinensprache der modernen Bildungspolitik würde man sagen, Anthroposophen vertreten einen »social demand orientierten Integrationsansatz«.

Die Bewegung der *Waldorf-Schulen* begann 1919: Der damalige Direktor der Waldorf-Astoria Zigarettenfabrik, Emil Molt, bat R. Steiner um Unterstützung bei der Gründung einer Betriebsschule für die Kinder der Arbeiter und Angestellten der Firma. In einem Spezialkursus machte Steiner ein gutes Dutzend Lehrer(innen) mit seinen pädagogischen Ideen vertraut. In den Waldorf- und Steiner-Schulen wird dem Anspruch nach nicht Anthroposophie oder eine andere Weltanschauung gelehrt, sondern es geht allein um allgemeine Menschenbildung. Künstlerisches und Handwerkliches gilt ebenso wie Intellektuelles. Anstatt eines zerstückelnden Lehrplans gibt es »Epochen«: je ein Fach wird für mehrere Wochen ununterbrochen zum Hauptfach erklärt. Es gibt, der Gemeinschaft wegen, feste Klassen und Klassenlehrer, die über Jahre hinweg bei der Klasse bleiben.

Heute bestehen 60 Schulen in Deutschland, 80 im übrigen Europa und 30 in Übersee, mit insg. rund 80 000 Schülern und 5000 bis 6000 Lehrer(innen). Die Schulen werden von ihrer Lehrerschaft (z. T. auch Elternschaft) selbstverwaltet und sind entsprechend so konservativ oder innovationsfreudig wie ihre jeweilige Lehrer- und Elternschaft. Die Schüler kommen allenthalben aus Ober- und Mittelschicht bzw. den »gebildeten« Kreisen aller Schichten. Kinder von »Otto Normalverbraucher« bilden die Ausnahme von der Regel.

Im Bereich von Recht und Politik gilt die Kritik vor allem der jedem Anarchisten zutiefst verdächtigen Staatsmacht. Es handelt sich bei Steiner jedoch nicht um die naive Forderung nach »Überwindung« des Staats, sondern um eine Entflechtung der Institutionen zugunsten ihrer dezentralen Selbstverwaltung und um strikte und weitestmögliche Begrenzung der staatlichen Aufgaben. Mit Fr. Engels stimmt Steiner darin überein, daß an die Stelle der Herrschaft über Personen eine Verwaltung von Sachen zu treten habe.[54] Jedoch besteht eine Kluft zum Marxismus darin, daß der Staat sich ausschließlich auf das demokratische Rechtsleben zu beschränken habe und daß ein Eingreifen des Staats in die Wirtschaft oder in die Kultur absolut illegitim sei.[55]

Man muß hierbei allerdings wissen, daß nach anthroposophischer Auffassung eine ganze Reihe von Vorgängen dem Rechtsleben zugehören, die nach gängiger Praxis als »Wirtschaftsprozesse« mißverstanden werden. So ist z. B. der heute als Teil des Wirtschaftslebens geltende (Ver)Kauf von Grund und Boden oder von anderen *Nutzungsrechten* ein pervertierter Rechtsvorgang. Wahrheitsgemäß hätte die Zuteilung von Nutzungsrechten eine Angelegenheit von öffentlichen demokratischen Verhandlungen zu sein.[56] Ebenso ist Geld kein Wirtschaftswert an sich, sondern ein »rechtsgültiges Dokument«, welches die Geldbesitzer zum Kauf frei gewählter Wirtschaftswerte (Güter und Dienste) berechtigt. Geld dürfte mithin keine Ware sein.[57] Ähnlich ist z. B. der (Ver)Kauf von Unternehmen ein pervertierter Rechtsvorgang, denn »Eigentum« ist ebenfalls kein Wirtschaftswert, sondern es handelt sich um Verfügungsrechte, die den jeweils Verfügungsberechtigten von den im Rahmen einer Rechtsgemeinschaft lebenden Menschen überantwortet werden, zu- und aberkannt werden können.[58] Und vor allem anderen gilt dies für den (Ver)Kauf der Arbeitskraft, ihre Perversion in eine Ware durch die Lohnarbeit, die besonders dem Proletariat »das Bewußtsein seiner Menschenwürde« unmöglich macht.[59] In all diesen Punkten zeigt sich die Anthroposophie als überraschend »marxistisch« bzw. die marxistische Politische Ökonomie als recht »anthroposophisch«. Offenbar besteht die ökonomische Grundkritik darin, daß »durch Technik und Kapitalsystem« in der herkömmlichen Weise »das Wirtschaftsleben mehr umfaßt, als es im gesunden sozialen Organismus umfassen soll. Gegenwärtig bewegt sich in dem wirtschaftlichen Kreislauf, in dem sich bloß *Waren* bewegen sollen, auch die menschliche Arbeitskraft, und es bewegen sich auch Rechte.«[60] Im Grunde ist dies eine ähnliche Entfremdungstheorie wie die marxistische: daß die Beziehungen zwischen den Menschen im politisch-rechtlichen und sozio-kulturellen Leben einen Warencharakter annehmen.

Steiners Kritik am Marxismus folgt allerdings wiederum auf dem Fuß. »Man macht die Frage über den Warencharakter zu einer bloßen Wirt-

schaftsfrage« und »glaubt nicht mehr, daß anderswo, in einem Geistigen oder Seelischen, ein Anstoß liegen könne zu dem, was notwendig eintreten müßte auf dem Gebiet der sozialen Bewegung.« Statt eines umfassenden »menschlichen Selbstbewußtseins« bekomme das Proletariat so nur ein verengtes und zudem verbürgerlichtes »Klassenbewußtsein«.[61]

8. Von Selbstverwaltung und menschlichen Fähigkeiten

Steiners positives Wirtschaftskonzept beruht »auf dem freien Assoziieren«.[62] Es besteht u. a. in der Forderung nach *gemeinschaftlicher Selbstverwaltung* der in den Unternehmen arbeitenden Menschen. Der Bund für Dreigliederung trat daher für die »ungeheuer wichtige Sache« einer Unternehmensleitung durch Betriebsräte ein, wandte sich damals jedoch zugleich gegen den Entwurf des sozialdemokratischen Betriebsratsgesetzes, weil danach »die Betriebsräte so eingerichtet werden, daß sie nichts weiter sind als eine Dekoration für eine geheimnisvolle Fortsetzung des alten kapitalistischen Systems«.[63] Überbetrieblich sollten die selbstverwalteten Unternehmen sich zu »freien Assoziationen« zusammenschließen, um planmäßig zusammenzuarbeiten.[64] Es geht dabei darum, »nach rein wirtschaftlichen Gesichtspunkten Assoziationen zu bilden, die aus Kreisen von Konsumenten, von Handeltreibenden und Produzenten sich zusammenschließen . . . Zu kleine Assoziationen würden zu kostspielig, zu große wirtschaftlich zu unübersichtlich arbeiten.«[65]

Voraussetzung hierfür ist eine Eigentumsordnung, die man heute mit Kapital-Neutralisierung bezeichnet. Dies ist eine von der jeweiligen Rechtsgemeinschaft jederzeit widerrufbare treuhänderische Verfügung der Gelder und Produktionsmittel.[66] Dreigliederer wenden sich deshalb gegen jede Form der Verstaatlichung oder anderer bürokratischer Kollektivierung, denn für jeden Menschen bedeutet »die Unterbindung der freien Verfügung über die Produktionsmittel eine Lähmung der freien Anwendung seiner Geschicklichkeit«.[67]

Der Sinn der treuhänderischen Selbstverwaltung in der Wirtschaft liegt in »Gerechtigkeit« (das, was den Menschen gerecht wird), nicht im Erreichen einer mechanischen »Gleichheit«, etwa nach dem Motto, jeder solle sich 35 Stunden die Woche für 15 Mark die Stunde an seinem Arbeitsplatz aufhalten. Jede Person soll sich in der gesellschaftlichen Arbeit in einer ihr gemäßen Weise ausleben können. Es kommt darauf an, daß das System jedem »die freie Initiative gibt, von seinen Fähigkeiten Gebrauch zu machen«.[68] Es sind Verhältnisse zu schaffen, »durch welche die rechten Menschen an die rechten Stellen gebracht werden und durch welche an die Stelle von Gesetz und Verordnung das unmittelbar lebendige Vertrauen gesetzt werden kann«.[69] Und es gibt wiederum keinen anderen Weg, »die

individuellen Fähigkeiten zur Entfaltung zu bringen, als ihre Selbstverwaltung«.[70]

Etwas anders als im Marxismus soll es also nicht erst »jedem nach seiner Leistung« und dann »jedem nach seinen Bedürfnissen« gehen, sondern es geht zunächst jedem nach seinen *Fähigkeiten*. Anthroposophen sprechen daher auch vom Übergang vom Kapitalismus und bürokratischen Sozialismus zur *Fähigkeitenwirtschaft*.[71] Der Ertrag aus dem Erwirtschafteten soll dabei solidarisch (»brüderlich«) verteilt werden. Weil die Arbeit, hinter der Scheinrealität, keine Ware ist und keine Ware sein soll und deshalb »die Arbeit nicht bezahlt werden kann«[72], soll jeder bekommen, was er *braucht* und was die Gemeinschaft ihm *rechtens zubilligt*. In radikalisierter Form führt dies zum Konzept des »Sozialgehalts« und läuft darauf hinaus, Lohn und Leistung zu entkoppeln, wie es das Modell des Unternehmensverbandes Dritter Weg in Achberg vorsieht.[73]

Im *Unternehmensverband Dritter Weg*, mit Sitz in Achberg am Bodensee, arbeiten eine Reihe von Betrieben aus dem Dienstsektor zusammen (Gaststätten, Tagungsstätte, Verlag, Forschungsinstitut, heilpraktischer Betrieb, Datenverarbeitungsbetrieb). Die Angehörigen, gelegentlich als »Linksanthroposophen« tituliert, sehen sich jenseits von Kapitalismus und bürokratischem Sozialismus. Bekannt wurde der »Achberg« vor allem durch den jährlichen »Jahreskongreß Dritter Weg«, wo sich bisher mehr oder minder prominente Leute aus Politik und Wissenschaft die Ehre gegeben haben – von Gruhl über den Club of Rome bis zu Joseph Beuys und Rudi Dutschke.

Der Verband stellt ein inner- und überbetriebliches Selbstverwaltungsmodell dar, mit dem eine Art freies sozialistisches Unternehmertum demonstriert werden soll. Es handelt sich momentan durchweg um Kleinstbetriebe, eher im Bereich der alternativen Ökonomie angesiedelt, mit einem Dutzend fester Mitarbeiter und etwa zwei Dutzend unbezahlten Helfern, die ihr Geld woanders verdienen. Hauptpunkte des Modells sind erstens betriebliche Selbstverwaltung, zweitens eine gemeinsam festgelegte »Einkommensrahmenordnung«, wonach jeder – unabhängig von seiner Leistung im einzelnen – erhält, was er braucht und was der Verband aufbringen kann oder will (derzeitige Einkommensobergrenze mtl. 1500 DM netto), und drittens ein Ausgleich von Gewinnen und Verlusten zwischen den zusammenarbeitenden Unternehmen.

Bereits nach dem Ersten Weltkrieg hatten sich anthroposophische Unternehmen schon einmal zusammengetan, in Deutschland unter dem Namen »Der kommende Tag A. G.«, in der Schweiz als »Futurum A. G.«. Durch die Inflation 1922/23 gingen die damaligen Unternehmen teilweise zugrunde, der Verband löste sich auf.

Die Strategien zur Verwirklichung der Dreigliederung entzogen und entziehen sich einem einfachen »Bottom-up«- oder »Top-down«-Schema. Von Beginn an galt die Devise: »Der Bund zählt zu seinen Mitgliedern Menschen aus allen Berufen, Lebenskreisen und Parteien . . . Die Träger der Idee vom dreigliedrigen sozialen Organismus lehnen es entschieden ab, mit dieser Idee auf irgendeinen Parteiboden gestellt zu werden.«[74] Politischen »Realisten« muß dieses Vorgehen natürlich recht blauäugig erscheinen.

Tatsächlich betrieb der Bund, ohne irgendwo politisch verankert zu sein, eine etwas aufgesetzt wirkende Aufruf-Politik »An das deutsche Volk und die Kulturwelt!«, einmal mit Hermann Hesse als Zugpferd. Bei der grünen Bewegung heute, die ja auch gelegentlich mangelnde Basis durch Prominenz aufzuwiegen versuchen muß, ist dieses Problem des mangelnden »Klassenstandpunktes« und die ungelöste Parteien-Frage aktueller denn je wieder aufgetaucht. Jedoch anders als die Dreigliederer damals werden die Grünen heute, von den lokalen Wählergemeinschaften bis zur Europäischen Ökologischen Aktion, wenigstens teilweise von einer Basis von Bürgerinitiativen getragen.
Die Organisation der Dreigliederer blieb ohne Einfluß und hatte nur wenige Jahre Bestand, während die Idee der Dreigliederung unter Anthroposophen ungebrochen fortlebt. Die Arbeiterschaft wurde eigentlich nur im südwestdeutschen Raum und auch dort nur am Rande berührt. Bei den herrschenden Klassen fand man ebenfalls kaum Anklang, außer in Form einiger Beratungsgespräche mit hohen Staatsfunktionären wie dem Reichsrat von Bayern in Berlin, einem Graf Lerchenfeld, oder dem deutschen Staatssekretär und Außenminister von Kühlmann. Einmal, Januar 1918, sprach Steiner mit Prinz Max von Baden über die Dreigliederung und zog selbst das Fazit: »Genützt hat es allerdings nichts«.[75] So blieb denn die Anthroposophie und die Dreigliederung bis heute bei ihrer selbstgenügsamen und stillen, aber hartnäckigen Strategie des guten Vorbildes, das angeblich ganz von alleine ansteckt.

9. Von Marx zu Steiner und zurück

Ich kann es mir nach allem nicht verkneifen, zwischen Marx und Steiner kurz zu resümieren. Beide beanspruchen für sich einen ganzheitlichen Ansatz. Marx neigt jedoch dazu, das Ganze durch materialistische Vereinseitigung zu halbieren (Sein bestimmt Bewußtsein, Basis bestimmt Überbau). Steiner läßt auch das Ideelle als eigenständig gelten – wobei dies für viele nicht nachvollziehbar bleibt. Beide denken evolutionär, geschichtlich und gesellschaftlich. Jedoch zeigt Marx gelegentlich Neigungen zu einer Auffassung der Geschichte als einer Art Klassen-Mechanik, die »eherner Notwendigkeit« folgt. Steiner dagegen bietet ein Modell organischer Entwicklung: Prozesse umfassender und allgegenwärtiger Differenzierung und Reintegration durch wechselseitige »Bewirkungen«.
Marx glaubt an eine »Lösung« der sozialen Frage, nach Steiner bleibt dies von einer bestimmten Entwicklungsstufe an ein *ständig* neu zu lösendes Problem. Er war, wenn schon nicht der erste Verfechter der »permanenten Revolution«, zumindest jener der »permanenten Evolution«. Das Gesellschaftsbild von Marx ist eher »ökonomisch«, das von Steiner ist »ökolo-

gisch«. Marx blickt auf die *Gesellschaft*, in der Menschen als *Klassenangehörige* leben; Steiner blickt auf die *Menschen*, die dem Menschengeschlecht angehören, in gesellschaftlichen Milieus, auf der Erde und im Kosmos leben.

Beide wollen eine Gesellschaftsveränderung mit dem Ziel eines menschenwürdigeren Daseins. Marx denkt dabei vor allem an *Systemveränderung*, Steiner denkt mehr noch an die *Selbstveränderung* der Menschen. Beide fordern eine Gesellschaft der »freien Assoziation«. Aber Marx neigt eher zu *zentralistischen* Übergangslösungen, Steiner ist libertär und betont vor allem die *Autonomie* der Teile im Ganzen.

Bei beiden steht hinter diesen Forderungen eine teilweise recht ähnliche Entfremdungstheorie: daß die Überfremdung der Gesellschaft durch das Wirtschaftliche das Leben der Menschen pervertiert. Bei beiden nimmt dabei der »Warencharakter der Arbeit« eine Schlüsselstellung ein. Marx sagt »ökonomische Charaktermasken« und Steiner »maskierte Verhältnisse«; Marx spricht von »Kapitalmystifikation« und Steiner vom »realen Abstraktionsprozeß« des Kapitals.[76] Beide vertreten strikt eine Arbeitswerttheorie, wonach Kapital und Grund und Boden *keine* Wirtschaftswerte darstellen, sondern Rechtsgüter. Wo jedoch bei Marx inkonsequenterweise die Arbeitskraft einen Wert *hat*, hat bei Steiner nur Wert, was die Arbeitskraft *schafft:* die erzeugten Güter und Dienste als einzig legitime Waren im Wirtschaftskreislauf. Und während Marx in wiederum materialistisch vereinseitigter Weise willkürlich festsetzt, nur »Handarbeiter« seien »produktiv«, anerkennt Steiner die Produktivität eines jeden, der zur gesellschaftlichen Gesamtarbeit beiträgt.

Beide sehen die Wirtschaft im Zusammenspiel von Arbeits- und Verwertungsprozeß, Ware und Geld, in der Arbeit des Menschen an der Natur einerseits und in der Anleitung dieser Arbeit durch das »Bewußtsein« bzw. den »Geist« andrerseits. Beide wollen eine Wirtschaft, die von den Lebensbedürfnissen der Menschen gesteuert wird. Jedoch sieht der Materialist Marx im Kapital nichts weiter als einen abstrakten Ausdruck der »materiellen« Arbeitsprozesse. Steiner dagegen sieht das Kapital zugleich auch als eigenständigen Ausdruck des menschlichen Geistes, der die Arbeit anleitet (Wechsel von der ausbeuterischen Akkumulation zum frei geschöpften Kredit). Marxisten tun sich bis heute schwer mit dem Geld, Anthroposophen wissen damit umzugehen.

Die *GLS Gemeinschaftsbank* in Bochum hilft zu finanzieren, was Anthroposophen unternehmen. GLS heißt »Gemeinschaft für Leihen und Schenken auf der Grundlage von Sparprozessen«. Die Bank, der Rechtsform nach eine Genossenschaft, gibt Einzelkredite nur bis zu einer Höhe von 200 000 DM. Für gemeinnützige Vorhaben sind die Kredite zinslos. Die Bank arbeitet nicht nach dem Gewinnprinzip, sondern »nach

Bedarf«. Sie möchte weniger eine Geldzentrale sein als Vermittler von finanziellen Patenschaften und Stifter von finanziellen Solidargemeinschaften.
Die Gemeinschaftsbank hatte Ende 1977 Spareinlagen von 22 Mill. DM und ein haftendes Eigenkapital von gut drei Millionen Mark. Nach geltendem Gesetz kann sie damit für rund 57 Millionen Mark Kredite vergeben. Angegliedert sind die Gemeinnützige Kreditgarantiegenossenschaft eGmbH, welche Bürgschaften übernimmt (bei einem haftenden Eigenkapital von 1,8 Mill. DM kann sie derzeit für rund 32 Mill. DM bürgen), und die Gemeinnützige Treuhandstelle e. V., die dazu da ist, in treuhänderischer Weise (un)widerruflich geschenktes Geld vernünftig zu verwenden.

Mit der mechanischen Abschaffung und Unterdrückung des Privateigentums tendiert der Marxismus dazu, wirtschaftliche Initiativen überhaupt zu ersticken, es sei denn, sie gehen von den bürokratischen Zentren aus. Anthroposophen dagegen sehen die Notwendigkeit der Selbstverwaltung, jeweils von der individuellen bis zur gesamtgesellschaftlichen Ebene. Während der Marxismus mit den Kapitalisten den unternehmerischen Geist überhaupt aus der Welt verbannt, womit »Klassenbewußtsein« zu einem bloßen Lohn- und Konsumbewußtsein verkommt, sehen Anthroposophen die Notwendigkeit für *alle* im Wirtschaftsleben tätigen Menschen, ihren Unternehmungsgeist gemeinschaftlich und verantwortlich auszuleben. Es gibt gegenwärtig viele Anzeichen dafür, daß gerade heute wieder, rund hundert Jahre nach der ersten Genossenschaftsbewegung, inmitten der ökonomisch-ökologischen Krise die Möglichkeit und die Notwendigkeit »sozialistischer Gründerjahre« besteht.
Marx wie Steiner hinterließen ein umfangreiches schriftstellerisches Werk. Die insgesamt 41 blauen Bände der *Marx-Engels-Werke* (MEW) können einen u. U. ebenso von realitätsbezogener Arbeit abhalten wie die 39 von Steiner noch zu Lebzeiten redigierten Bände und seine von der Nachlaßverwaltung herausgebrachten 6000 Vorträge, die sich sage und schreibe zu niederschmetternden 302 Bänden der *Rudolf Steiner Gesamtausgabe* (GA) aufaddieren. Während Marx und Engels vor allem über Politische Ökonomie und Sozialwissenschaftliches schrieben, verfaßte Steiner weit mehr auch Philosophisches, Psychologisches, Literarisches (etwa vier Mysteriendramen), anderes Künstlerisches und Religiöses.
Beide wurden durch ihre Schriften zu geistigen Führern von Bewegungen, die man mit ihnen identifiziert. Jedoch war und ist der Marxismus unvergleichlich viele Male gewichtiger als die Anthroposophie: Marx verband sich mit einer bereits vorhandenen breiten Bewegung, Steiner dagegen trat als *Stifter* einer Bewegung auf. Sektierertum ist ein Grundproblem der Anthroposophie, seit es sie gibt (wie des kanonisierten Marxismus, seit er begonnen hat, sich zu überleben). Ähnlich wie im Marxismus schon immer der Bürokratismus attackiert wurde und dieser dabei doch ständig neue Blüten trieb, so in der Anthroposophie das Sektierertum.

Die Anthroposophie hat auch dies mit dem Marxismus gemeinsam, daß es so viele anthroposophische Strömungen gibt wie Steiner-Exegeten. Jeder rezipiert eben Steiner, so gut er kann, und ganz ohne böse Absicht, wie er ihn braucht. Ich möchte mich da nicht ausnehmen. Und wie einem manche Marxisten den Marxismus verleiden können, so manche Anthroposophen die Anthroposophie. Natürlich sträubt sich jeder rechte Anthroposoph dagegen, von »den Anthroposophen« oder »der Anthroposophie« zu sprechen. Wer Berührungsprobleme hat, möchte nicht angefaßt werden. Der Spruch gegen Schablonen und Schubladisierungen – so berechtigt er selbstverständlich ist – dient oft nur der Vertuschung der eigenen elitären Lage, geistig wie gesellschaftlich. Mancher käme sonst vielleicht in die Verlegenheit, sich nicht mehr hochindividuell vor Gott und der Welt »darzuleben«, sondern zu leben wie andere auch, die Dinge nicht mehr »ins Rechte zu denken«, sondern sich einfach gründlich Gedanken zu machen, und nicht mehr in die »Aura« dieses oder jenes Geheimnisses dieser Welt »einzutauchen«, sondern *drin* zu hocken und laut zu schreien.

In den Kosmos und ins Jenseits flüchtet gerne, wer mit dieser Welt nicht zurechtkommt oder sich aus allem heraushalten will. »Tolerant« und »für alles offen« sind manchmal diejenigen, die sich nicht festlegen wollen oder können. »Überparteilichkeit« beansprucht auch, wer nicht bereit ist, im entscheidenden Moment Farbe zu bekennen und Partei zu ergreifen. »Über« die »Klassen« stellt sich auch gerne, wer sich an dem nun einmal tatsächlich bestehenden politischen Machtkampf vorbeimogeln möchte. Hartnäckig geleugnete Bürgerlichkeit tritt nicht nur in der Kunst als »das ganz andere« auf.

Wo »Verständnis« solche Ausmaße annimmt, daß es jederzeit alles und jeden versteht und es einem keine Chance mehr läßt, unverstanden zu bleiben, da wird es wahlweise altklug, überheblich oder gar dogmatisch. Das Ganzheitliche kann ins Totalitäre pervertieren, und die gütige Geduld kann sich als der lange Atem im Machtkampf entpuppen. Die zweckmäßige »Zusammenarbeit aller Menschen« in der Wirtschaft läßt auch Raum für fadenscheinige Partnerschaftsideologien. Daß es jedem nach seinen Fähigkeiten gehen soll, kann auch dahingehend verdreht werden, daß »die Fähigen« am Drücker zu sein haben. Autoritäre Hierarchien werden dann als natürliche Regentschaft der starken Persönlichkeiten mißverstanden. Und welcher Unternehmer würde nicht gerne Steiner so verstanden wissen, daß er und sein Kapital von einem guten Geist besessen sind?

Und auch dies berührt den Marxismus und die Anthroposophie gemeinsam, daß manche ihrer Mitläufer sie zu einer Art Kirche und Religion stilisieren. Sie bestreiten dies natürlich gleichermaßen heftig. Der Personen-

kult um Steiner ist ähnlich ausgeprägt, nur etwas sublimer als der um Marx. Einen Anthroposophen, der mit Steiner-Porträts demonstrieren geht, kann ich mir tatsächlich nicht vorstellen. Sie tragen ihn nicht zu laut, schon eher zu leise mit sich herum. Bei einigen fehlt nur noch der Antrag beim Heiligen Stuhl in Dornach, sein Name werde unaussprechlich. Über den sublimen Kontakt zu den höheren Welten verliert nicht nur so mancher Anthroposoph den Kontakt zu den niedrigeren, etwa jenen, die unterhalb der Gürtellinie liegen. Wer da die Mahnung des Meisters nicht beherzigt, daß »im Denken nicht das Leben verloren werden« darf, bei dem wird die fromme Beklommenheit vor den Leibesrätseln leicht verklemmt.

Heilige und Scheinheilige gibt es unter Anthroposophen so gewiß wie unter allen guten Christenmenschen. Ein moderner Tartuffe könnte statt aus der Bibel auch aus Steiners »Geheimwissenschaft« vorlesen. Etwas ärgerlich machen mich jene »Wesen«, die beim bläßlich hauchenden Sprechen ihre durchsichtigen Augen verdrehen und beim Gehen so tun, als würden sie fünf Zentimeter über dem Boden schweben. Dies ist nicht pauschal gemeint. Die weitaus meisten Anthroposophen, die ich kenne, sind das kräftige Gegenteil der eben gegebenen Karikatur.

Eine Sekte möchte ich sie nicht nennen, aber eine Subkultur. Viele von ihnen sind leicht konventionell, aber sie gehen nicht konform. Im alltäglichen Umgang sind sie besonnen, praktisch und hilfsbereit. Sie bilden eine konstruktive und unverschworene Geistesgemeinschaft. Ihre Ideen sind im Grunde subversiv, ihre Praxis ist es in aller Regel nicht. Auch dies galt schon für manch andere Subkultur.

Ich möchte sagen: über Marx hinaus- und an Steiner nicht vorbeigehen. Vielleicht ist eine unbefangene Begegnung nicht möglich, aber eine Begegnung überhaupt wäre ja auch schon etwas. Wer 1968/69 bei der Begegnung mit Marx gleich »Marxist« wurde, braucht dies 1978/79 mit Steiner ja nicht gleich zu wiederholen. Spirituelle Gedanken können spiritistischer Unfug sein, sie können aber auch Inspiration bedeuten. Man kann schließlich nur dazulernen.

Anmerkungen

1 Walter Kugler, *Rudolf Steiner und die Anthroposophie*, Köln 1978, S. 214.

2 B. K. Mueller, »Ist Anthroposophie bloß komisch?«, *FR* 10. 11. 78.

3 Anthroposophische Gesellschaft in Deutschland (Hg.), *Verzeichnis anthroposophischer Ausbildungs- und Studienstätten*, Januar 1977; dies., *Übersicht über die nach der Pädagogik R. Steiners arbeitenden Schulen 1978;* Johannes Hemleben, *Rudolf Steiner*, Reinbek 1963, S. 132; Frans Carlgren, *Rudolf Steiner und die Anthroposophie*, Dornach 1975, S. 40/41.

4 W. Kugler, a.a.O., S. 169.
5 F. Carlgren, a.a.O., S. 8; J. Henleben, a.a.O., S. 23.
6 W. Kugler, a.a.O., S. 180.
7 J. Hemleben, a.a.O., S. 52, 81 und 115.
8 W. Kugler, S. 206 ff.
9 Rudolf Steiner, *Die Geheimwissenschaft im Umriß*, Dornach 1962, S. 29 (zuerst Leipzig 1910); ders., *Die Erziehung des Kindes vom Gesichtspunkte der Geisteswissenschaft*, Dornach 1969, S. 48.
10 Rudolf Steiner, *Goethes naturwissenschaftliche Schriften*, Stuttgart 1962 (zuerst 1883-1897).
11 R. Steiner, *Die Erziehung . . .*, a.a.O., S. 36; F. Carlgren, a.a.O., S. 43.
12 R. Steiner, *Die Geheimwissenschaft . . .*, a.a.O., S. 29.
13 R. Steiner, *Die Erziehung . . .*, a.a.O., S. 11.
14 Ebenda S. 12.
15 W. Kugler, a.a.O., S. 14/15.
16 F. Carlgren, a.a.O., S. 21; W. Kugler, a.a.O., S. 7.
17 J. Hemleben, a.a.O., S. 52 ff.
18 Rudolf Steiner, *Die Philosophie der Freiheit*, Dornach 1967, S. 157/158 (zuerst Berlin 1894).
19 W. Kugler, a.a.O., S. 17; J. Hemleben, a.a.O., S. 25.
20 Rudolf Steiner, *Allgemeine Menschenkunde als Grundlage der Pädagogik*, Dornach 1975 (Vortragskurs 1919); ders., *Von Seelenrätseln* (zuerst 1916-1918)
21 R. Steiner, *Die Erziehung . . .*, a.a.O., S. 14.
22 Ebenda S. 13.
23 Ebenda S. 14.
24 Ebenda S. 13.
25 Ebenda S. 14; ders., *Die Geheimwissenschaft . . .*, a.a.O., S. 51.
26 R. Steiner, *Die Philosophie der Freiheit*, a.a.O., S. 151 ff.
27 Ders., *Die Erziehung . . .*, a.a.O., S. 15.
28 Ebenda S. 18; ders., *Die Geheimwissenschaft . . .*, a.a.O., S. 48-60.
29 R. Steiner, *Die Erziehung . . .*, a.a.O., S. 16-18; ders., *Die Geheimwissenschaft . . .*, a.a.O., S. 55.
30 Ebenda S. 54/55.
31 R. Steiner, *Die Philosophie der Freiheit*, a.a.O., S. 159/160.
32 Ders., *Die Geheimwissenschaft . . .*, a.a.O., S. 55.
33 Zit. J. Hemleben, a.a.O., S. 89/90.
34 Vgl. etwa *Spiegel*-Titelgeschichte Nr. 26/27, 1977.
35 Thorwald Dethlefsen, *Das Leben nach dem Leben*, Gütersloh 1974; ders., *Das Erlebnis der Wiedergeburt*, München 1976.
36 F. Carlgren, a.a.O., S. 52.
37 Das Folgende beruht auf R. Steiner, *Die Erziehung . . .*, a.a.O., S. 18-42.
38 Ebenda S. 16.
39 W. Kugler, a.a.O., S. 173-178.
40 Ebenda S. 171; der betreffende Brief war an J. H. Mackay gerichtet, der zu der Zeit als Herausgeber der Schriften Max Stirners hervortrat.
41 Rudolf Steiner, *Zur Dreigliederung des sozialen Organismus. Gesammelte Aufsätze 1919-1921*, Stuttgart 1962, S. 28 f.
42 R. Steiner, »Marxismus und Dreigliederung«, in: *Zur Dreigliederung . . .*, a.a.O., S. 24.
43 R. Steiner, »Freie Schule und Dreigliederung«, in: *Zur Dreigliederung . . .*, a.a.O., S. 28.
44 Ebenda S. 29.

45 J. Hemleben, a.a.O., S. 120.
46 Rudolf Steiner, *Die Kernpunkte der sozialen Frage*, Dornach 1973, S. 71, ebenso S. 50 ff. (zuerst 1919).
47 Weitere Literatur zur Dreigliederung etwa Wilfried Heidt, *Der dritte Weg als freier und demokratischer Sozialismus*, Achberg 1977; A. H. Bos, D. Brüll, A. C. Henny, *Gesellschaftsstrukturen in Bewegung. Soziale Dreigliederung in Theorie und Praxis*, Achberg 1976.
48 R. Steiner, *Die Kernpunkte . . .*, a.a.O., S. 71/72.
49 Claus Offe, »Krise und Krisenmanagement«, in: M. Jänicke (Hg.), *Herrschaft und Krise*, Opladen 1973, S. 197 ff.; Jürgen Habermas, *Legitimationsprobleme im Spätkapitalismus*, Frankfurt 1973, S. 15 ff.
50 S.-Ch. Kolm, *La transition socialiste. La politique économique de gauche*, cerf 1977; darauf ein Diskussionband, in dem sich die Ehre gab, wer dort Rang und Namen hat: S.-Ch. Kolm (ed.), *Solutions socialistes*, Ramsay 1978.
51 Zit. J. Hemleben, a.a.O., S. 60.
52 R. Steiner, *Zur Dreigliederung . . .*, a.a.O., S. 25.
53 Ebenda S. 26/27.
54 Ebenda S. 23.
55 R. Steiner, *Die Kernpunkte . . .*, a.a.O., S. 55 ff. und 87-111.
56 Ebenda S. 57/58.
57 Wilhelm Schmundt, *Revolution und Evolution*, Achberg 1973; ders., *Zeitgemäße Wirtschaftsgesetze. Über die Rechtsgrundsätze einer nachkapitalistischen, freien Unternehmensordnung*, Achberg 1975.
58 R. Steiner, *Die Kernpunkte . . .*, a.a.O., S. 87/88, 99/100.
59 Ebenda S. 41 ff.
60 Rudolf Steiner, »Die Dreigliederung, die Demokratie und der Sozialismus«, in: *Zur Dreigliederung*, a.a.O., S. 96; ders., *Die Kernpunkte . . .*, a.a.O., S. 57/58.
61 Ebenda S. 41, 42, 43.
62 Ebenda S. 15.
63 W. Kugler, a.a.O., S. 207/208.
64 *Zur Dreigliederung . . .*, a.a.O., S. 97/98.
65 R. Steiner, *Die Kernpunkte . . .*, a.a.O., S. 14, auch S. 59/60.
66 W. Kugler, a.a.O., S. 165.
67 R. Steiner, *Die Kernpunkte . . .*, a.a.O., S. 87; auch *Dreigliederung . . .*, a.a.O., S. 99 f.
68 Ebenda S. 76.
69 R. Steiner, *Zur Dreigliederung . . .*, a.a.O., S. 94.
70 Ebenda S. 93.
71 Vgl. etwa die unter Anm. 57 zitierten Arbeiten von Wilhelm Schmundt.
72 R. Steiner, *Die Kernpunkte . . .*, a.a. O., S. 63, auch S. 79 u. 103/104.
73 *Unternehmensverband Dritter Weg*, Achberg 1978.
74 W. Kugler, a.a.O., S. 198.
75 Ebenda S. 185.
76 Rudolf Steiner, *Nationalökonomischer Kurs*, Dornach 1965, S. 57 (Vorträge von 1922).
77 Zit. J. Hemleben, a.a.O., S. 65.

Rotbuch Verlag

Ab Frühjahr '79 gibt es bei uns eine neue Reihe:

aus der Reihe:

Als erste Titel erscheinen:

Giuseppe Fiori Das Leben des Antonio Gramsci

Biographie
272 Seiten, ca. DM 24,80

Fiori schildert das Leben des italienischen Revolutionärs Antonio Gramsci in einer packenden Biographie, indem er die Person Gramscis in die politische Geschichte und die sozialen Verhältnisse Italiens hineinstellt. Fiori ist dabei etwas sehr Seltenes gelungen: die auf unsentimentale Weise ergreifende Darstellung eines ungemein schweren, aktiven und zugleich sehr einsamen Lebens.

M. A. Macciocchi Der französische Maulwurf

Eine politische Reise
ca. 340 Seiten, ca. DM 29.80

Zehn Jahre nach dem Mai '68 scheint in Frankreich wieder alles seinen kapitalistischen Gang zu gehen. Der gewalttätige Ausbruch, der rabiate Protest gegen die bestehende Ordnung scheint lange vorbei zu sein. Aber unter der Oberfläche entdeckt die Autorin ein anderes Frankreich, ein unruhiges Land, das sich in einer sehr widersprüchlichen Entwicklung befindet.

Rotbuch Verlag
Potsdamer Straße 98 · 1000 Berlin 30

VIEWEG

Paul K. Feyerabend

Der wissenschaftstheoretische Realismus und die Autorität der Wissenschaften

Ausgewählte Schriften, Band 1. 1978. VII, 368 Seiten. (Wissenschaftstheorie – Wissenschaft und Philosophie, Band 13). Kartoniert 34,– DM

Zentralthema der Arbeiten dieses Bandes ist die Frage nach der Rolle der Wissenschaften in unserer Kultur. Paul K. Feyerabend zeigt, daß die Wissenschaften eine Weltanschauung im vollen Sinne des Wortes bieten können. Sie sind anderen Weltanschauungen durchaus nicht unterlegen. Sie sind ihnen aber auch nicht überlegen und haben daher nach Meinung des Autors keinen besonderen Anspruch auf eine zentrale Stellung in der Gesellschaft. Ihre Rolle in Erziehung und Praxis ist nach Maßgabe der Wünsche zu bestimmen, die verschiedene Gruppen der Gesellschaft haben. Die Wissenschaftstheorie aber wird als ein überflüssiges Hindernis beim Versuch eines Verständnisses der Wissenschaften erkannt, und ihr Anspruch auf eine Vermittlerrolle zwischen Wissenschaft und Gesellschaft wird vom Autor abgewiesen.
Der erste Band der ausgewählten Schriften enthält Abhandlungen, die erstmals in deutscher Sprache erscheinen und Aufsätze, die eigens für diese Ausgabe geschrieben wurden. Länger zurückliegende Abhandlungen hat der Autor mit Nachträgen versehen, in denen er ihre Entstehung sowie seine gegenwärtige Einstellung zu ihnen beschreibt. In allen Arbeiten nimmt die Diskussion der Ideen Kuhns, Wittgensteins, Lakatos' und Poppers einen breiten Raum ein.

In Ihrer Buchhandlung!

Friedr. Vieweg & Sohn Verlagsgesellschaft mbH · Braunschweig/Wiesbaden

Jeanne Favret-Saada
Entschuldigung, ich wollte doch nur . . .

Wie man Mitglied einer »Schule« wird – oder nicht*

Am 22. März 1977 erklärte ich meinen Austritt aus der *École freudienne de Paris* (EFP). Einige Wochen vorher hatte sich eine Analytikerin der *Schule*, die ich wegen ihrer lebhaften, lustigen Art immer gemocht hatte, umgebracht, nachdem sie kurz zuvor, wie so viele andere auch, von jener Subjekte zerfressenden Maschine erfaßt worden war, die sich »passe« nennt, der *Initiation.*

Für mich, die ich eine Zeitlang eingewilligt hatte, eine Rolle im Getriebe dieser Maschine zu spielen, gab J.s Tod Anlaß zu einer radikalen Infragestellung: nicht nur der *Initiation*, von der ich schon seit Monaten glaubte und sagte, sie könne nur Schüler, Tote oder Verrückte produzieren; sondern auch der Idee einer psychoanalytischen Schule an sich, d. h. einer Institution, die eigens dazu bestimmt ist, gerade diejenigen – die Psychoanalytiker –, die im Prinzip daran interessiert sind, das Sprechen jedes Einzelnen, angefangen bei ihrem eigenen, zu befreien, in Schüler zu verwandeln. Wie viele andere Nutznießer des Ideals hatte ich mich bis dahin schweigend mit diesem Widerspruch arrangiert: indem ich mich aus den kleinen Prestige- und Machtspielchen heraushielt, es höflich ablehnte, in der Abteilung des »champ freudien« in Vincennes zu unterrichten und – etwas weniger höflich, doch ohne mich direkt zu erklären – von der Funktion des *Mittlers* zurücktrat. Ich nahm nicht mehr an den Kongressen teil, auch nicht an Tagungen und Seminaren, da ich ziemlich schnell begriffen hatte, daß man in dieser *Schule* zwar alles sagen kann, aber nie etwas gehört wird, was nicht die Rede des Meisters wiederholt oder sie in einem neuen, jedoch begrenzten Feld bestätigt. Das Maulen des einen oder anderen ist von vornherein schon in die Liturgie eingebettet; und ein

* Es geht in diesem Text um die Rituale der Aufnahme in den inneren Kreis der von Lacan gegründeten und geleiteten *École freudienne de Paris* (EFP). Da es für die Prozedur selbst (»la passe«) und die daran Beteiligten (»passant« und »passeurs«) keine adäquaten deutschen Ausdrücke gibt, wurde für die vorliegende Übersetzung eine andere Terminologie gewählt, die zugleich das Typische – das Rituelle – dieses besonderen Vorgangs hervorheben soll: *Initiation* für »passe«; *Initiand* für »passant«; *Mittler* für die »passeurs«, d. h. die beiden den *Initianden* betreuenden, seine Rede an die *Jury* weiterleitenden Personen. (Anm. d. Übers.)

fundierterer Einwand erhält nie eine andere Antwort als Schweigen, Isolierung, wilde Deutung oder bare Verachtung (»Das ist die letzte Scheiße«, »Der ist 'ne Null« etc.). Ich war also Mitglied der *Schule* in Abwesenheit von der *Schule*, anwesend nur für bestimmte Analytiker, bei denen ich ein wirkliches Engagement im analytischen Diskurs erkannt hatte.

J.s Tod hat diese wohlige Bequemlichkeit des Nutznießers, der seine Hände in Unschuld wäscht, brutal zerstört. Schlagartig wußte ich, daß ich, indem ich der *Schule* ohne genaueres Hinsehen beigetreten war, selbst zugelassen hatte, daß ein Analytiker zum Schüler gemacht werden kann; und zwar mit der Konsequenz, daß der Schul-Meister sich ein System doktrinärer Garantien ausdenkt, das im Endeffekt wie eine Todesmaschine funktioniert. Da ich wenig Hoffnung habe, daß diese Maschine wieder abgeschafft wird, und noch weniger, daß eine Schule überhaupt jemals einen analytischen Diskurs unterhalten kann, habe ich mich entschlossen, aus der EFP – wie aus jeder anderen analytischen Institution – auszutreten und in einem Brief die Gründe meiner Entscheidung darzulegen. Der nachstehende Text dieses Briefes bezieht sich ausschließlich auf meine Erfahrungen mit der *Initiation*. Es scheint mir dennoch sinnvoll, dem Leser eine kleine Einführung zu geben und das Ritual der *Initiation* in den Rahmen der Gesamtmaßnahmen zu stellen, die von der EFP getroffen wurden, um ihrer Berufung als Schule zu genügen; d. h. um den Schülern die Garantie zu geben, tatsächlich welche zu sein.

Lacan rechtfertigt die Notwendigkeit einer Schule für Psychoanalytiker mit der Tatsache, daß er Psychoanalyse unterrichtet und es folglich Schüler gibt, die diesen »für sie unvergleichlichen« Unterricht genießen.[1] Lacan war 1964 der einzige Gründer der EFP und ist seitdem ihr einziger Direktor. Auf seinen Vorschlag hin führte die *Schule* 1969 Titel ein, die den Schülern ihre dortige Ausbildung garantieren. Der Nachteil dieser Regelung besteht darin, daß ein Schüler niemals – und käme er auch von Lacan – Analytiker sein kann, d. h. ein Subjekt, das in seinem eigenen Namen denkt, spricht oder hört. Freud hat immer wieder gesagt, man könne einen Patienten nur unter der Bedingung hören, daß man alles, was man zu wissen glaubt, vergißt; daß man die eingeführte Theorie – und hätte man selbst sie erfunden – vergißt und sich in seiner Gewißheit von einem unerwarteten Zug in der Rede des Analysanden überraschen läßt. Die Arbeit der theoretischen Umsetzung, sofern sie dann noch notwendig ist, kann nur nachträglich erfolgen, indem man die etablierte Theorie mit seiner eigenen Überraschung konfrontiert. Daher die ständigen Umwandlungen der Freudschen wie auch jeder anderen psychoanalytischen Theorie. Jenseits der permanenten, vom unerwarteten Wort des Analysanden provozierten Neuerfindung der Theorie gibt es keine Analyse, weder für Freud noch für Lacan oder irgendjemand sonst. Wenn also das Studium von Freud, Lacan oder sonst-

wem für einen Analytiker wichtig ist, so gewiß nicht, um dem Patienten mit einer dicken Theorie-Keule bewaffnet aufzulauern, sondern um das Erlernte vergessen zu können und dem Unerhörten Folge zu leisten. Von mir aus mag man sagen, ein Analytiker gehe in die Schule, aber nur in die Schule seiner Patienten, die ihn zwingen, die überkommenen Theorien in Frage zu stellen und andere, weniger unzulängliche zu erfinden.[2]

In der Tatsache, daß Lacans Unterricht für die Analytiker »unvergleichlich« sein kann – er selbst behauptet es, doch seine Schüler sind durchaus damit einverstanden –, ist also eher das Zeichen eines großen Elends zu sehen als die Ankündigung rosiger Zeiten. Denn die Gründung einer psychoanalytischen Schule bringt unvermeidlich sowohl die Verteidigung und Auszeichnung der vom Herrn und Meister errichteten Theorie mit sich als auch eine gewisse Hemmung der Schüler, das Risiko, die Psychoanalyse in ihrem eigenen Namen zu erfinden, auf sich zu nehmen. Man sollte sich deshalb weniger darüber wundern, daß diese *Schule* ein ganzes System von Titeln und Garantien eingerichtet hat – denn das liegt in der Logik jeder, zumindest jeder psychoanalytischen Schule –, als vielmehr über den so oft in der EFP verkündeten Anspruch, man habe endlich »die Lösung des Problems der psychologischen Gesellschaft« gefunden, es sei nun Schluß mit den Effekten der imaginären Identifikation mit ihrem Oberhaupt, die sich anderswo unvermeidlich einstellen.[3] Während nämlich die Analyse im Prinzip erlaubt, sich von seinen imaginären Identifikationen zu lösen, ist eine Schule – und sei es eine psychoanalytische – genau dazu geschaffen, sie endlos zu produzieren und zu reproduzieren. Ich möchte hier nur zeigen, daß die Institution von Titeln und Garantien der EFP keine jener Absurditäten erspart, die Lacan erst kürzlich anderen psychoanalytischen Gesellschaften vorgeworfen hat, da die einzige Wirkung dieser Institution darin besteht, der titelvergebenden *Schule* die doktrinäre Konformität ihrer Schüler zu garantieren. Es verwundert daher nicht, daß die grundlegenden Texte der EFP mit Vorliebe von »Doktrin« sprechen und nicht von Theorie.

Gemäß den »Prinzipien zur Erlangung des Titels als Psychoanalytiker der EFP« (1969) versteht es sich von selbst, daß ein Psychoanalytiker sich nur in seinem eigenen Namen als ein solcher ermächtigen kann; die *Schule* jedoch behält sich das Recht vor zu garantieren, daß er der Lacanschen Ausbildung entspringt. Zu diesem Zweck kann sie ihm zwei Titel verleihen, die unabhängig voneinander gelten:

1. den als »Analytiker und Mitglied der Schule« (AME: Analyste Membre de l'École) oder Praktiker, für dessen »professionelle Fähigkeit« eine *Aufnahmejury* (jury d'accueil) bürgt[4];
2. den als »Analytiker der Schule« (AE: Analyste de l'École) oder Theoretiker, dessen Fähigkeit zur theoretischen (bzw. »doktrinären«) Elaboration von einer *Zulassungsjury* (jury d'agrément) anerkannt wird.

Im Klartext bedeutet das: Lacan-die-Schule hält es für selbstverständlich, 1. daß ein Praktiker als jemand anerkannt werden kann, der »bewiesen hat, was er kann«, ohne seine Praxis theoretisch zu erfassen; und 2. daß es näherliegt, die Qualität einer theoretischen Arbeit von einer Jury beurteilen zu lassen als beispielsweise von den Lesern oder Hörern des betreffenden Theoretikers. Daß der Titel eines Theoretikers überhaupt von einer Jury vergeben werden kann, in der unabwählbar der Erfinder der »Doktrin« thront, verfälscht zwangsläufig den Zugang jedes Einzelnen zur notwendigen theoretischen Anstrengung: denn im Imaginären der Schüler funktioniert dieser Titel wie ein Balken, nach dessen Überwindung man sich erst Theoretiker nennen könnte. Im Gegensatz dazu meine ich, daß der einzige Balken, den es zu überwinden gilt, um das Unbewußte zu erfassen, der Balken der Verdrängung ist, über den niemand je ein für allemal hinwegkommen wird. Darum ist die psychoanalytische Theorie zugleich die schwierigste Aufgabe und die gewöhnlichste Sache der Welt: es ist ebenso unmöglich, ein einfacher »Praktiker« oder »reiner Kliniker« zu sein, wie von einer Jury garantiert zu bekommen, eine theoretische Elaboration habe über die Verdrängung gesiegt. Die Lacansche Theorie kann sich den allgemeinen Bedingungen nicht mehr und nicht weniger entziehen als die Freudsche oder irgendeine andere: wie jede Erklärung des Unbewußten hat sie ihre Grenzen, ihre Sprünge, ihre blinden Fenster; und die theoretische Arbeit eines Analytikers besteht nicht darin, sie wie eine Lektion zu lernen, sondern die gesamte Psychoanalyse ausgehend von den eigenen Bezügen zum Unbewußten zu überdenken – sie neu zu erfinden. Um diese Arbeit kommt kein Praktiker herum, ob er es weiß und will oder nicht; und keine Jury vermöchte ihm zu garantieren, daß er sie ohne Entgleisungen vollendet.

Die *Initiation*, um die es in dem nachfolgenden Brief geht, steht im Zentrum des ganzen Apparats der von der EFP aufgestellten Garantien, da der Titel des Theoretikers (AE) denjenigen Kandidaten zugestanden oder verweigert wird, die bereit sind, sich der Erfahrung einer Theoretisierung ihrer persönlichen Analyse »darzubieten«, wie Lacan sagt (s'offrir). Diese Erfahrung soll der Schule – die sich zufälligerweise von einer »Zulassungsjury« unter dem Vorsitz Lacans vertreten läßt – Materialien für die Ausarbeitung einer Theorie der Didaktik liefern. Es ist der EFP zugute zu halten, daß sie die Frage, was passiert, wenn das Ende einer Analyse für den Patienten darauf hinausläuft, selbst Analytiker zu werden, in den Mittelpunkt ihrer Besorgnisse gestellt hat. Dennoch möchte ich in diesem Zusammenhang zwei Einwände ausführen, einen prinzipiellen und einen faktischen.

1. Es ist höchst unwahrscheinlich, daß die Antwort auf diese entscheidende Frage, die zugleich die Frage nach einer möglichen Transmission analyti-

scher Erfahrungen ist, je von einer wie auch immer gearteten psychoanalytischen Schule oder Gesellschaft gegeben werden kann, denn die psychoanalytischen Institutionen verdanken ihren Erfolg oder ihr Überleben allein der systematischen Verkennung der von ihnen selbst hervorgerufenen Übertragungseffekte. Eine psychoanalytische Kur ist für den Patienten die Herstellung einer Übertragung und die Aufhebung derselben. Die Herstellung einer Übertragung bedeutet: Ich setze voraus, daß der Analytiker weiß, was ich von meiner eigenen Funktionsweise nicht weiß, was mich aber, wenn ich es wüßte, vor der Wiederholung, in der ich mich erschöpfe, bewahren würde; die Aufhebung dieser Übertragung bedeutet: ich entdekke, daß der Analytiker es nur in meiner Voraussetzung wußte, diese Voraussetzung mir aber erlaubt hat, die Serie der mich determinierenden Phantasmen zu wiederholen. Das Ende der Analyse kommt mit der Erkenntnis, daß der Analytiker weder mein Vater noch meine Mutter noch der Doktor ist, daß er »nichts« ist oder nur der künstliche Träger meiner Phantasmen. Daß seitens des Anaytikers so wenig Realität wie möglich eingebracht wird, auf der sich die Projektion der Phantasmatik des Patienten abbilden könnte, also der *künstliche* Charakter der analytischen Situation, ist daher für die Durchführung der Kur absolut unerläßlich. Nun bestehen aber nur in den sog. therapeutischen Analysen, in denen der Patient nicht plant, selbst Analytiker zu werden, ernsthafte Chancen, daß sich der Sturz des angeblich Wissenden und mit ihm *alles Vorausgesetzten* tatsächlich ereignet. Denn im anderen Fall, dem der Lehranalyse, werden die Übertragung und die sie stützenden Phantasmen gewöhnlich nicht aufgehoben, sondern nur von der Person des Analytikers auf die des Herrn und Meisters der Schule *verschoben.* Der aber stellt sich regelmäßig als alleinige Inkarnation des Geistes der Psychoanalyse dar und wird in diesem Anspruch noch von seinen Schülern unterstützt, weil sie nicht in der Lage sind, zwischen der Übertragung auf die Person des Meisters und dem psychoanalytischen »Anliegen« im eigentlichen Sinn[5] zu unterscheiden. Sie sagen sich: Das, was mein Analytiker nur angeblich wußte, weiß Lacan – weiß Freud, Nacht oder wer es sei – wirklich. Wenn ich sein Schüler bleibe und mich eifrig auf den Wegen, die er mir weist, voranarbeite, wenn ich die Titel, die er mir anbietet, erwerbe, wird er mir vielleicht eines Tages sagen, daß auch ich es einmal wissen kann. Auf diese Weise werden *zwei* eng miteinander verbundene *Elemente der Realität* in den psychoanalytischen Prozeß eingeführt, die *dem Sturz alles Vorausgesetzten im Wege stehen:* zum einen die Person des Gründers der Schule; zum anderen die psychoanalytische Institution selbst, d. h. die Organisation der Schüler. Keine psychoanalytische Gesellschaft kann sich diese beiden Elemente der Realität ersparen, und eben darin sind sie alle von Grund auf antianalytisch: versucht man, sie tatsächlich abzuschaffen, gibt es keine Gesellschaft mehr;

erhält man sie jedoch aufrecht, gibt es für den Psychoanalytiker keine endliche Analyse mehr.

2. Auf der anderen Seite verbietet der besondere, von der EFP ersonnene Apparat und die Art und Weise, wie er seit nunmehr zehn Jahren funktionierte, absolut, daß auch nur das geringste Licht in die Frage der Didaktik käme. Da sich mein Austrittsbrief mit eben diesem Problem beschäftigt, möchte ich zum Abschluß der einleitenden Worte nur noch die formellen Regeln des kleinen psychoanalytischen Gesellschaftsspiels der *Initiation* darlegen. Sein Prinzip besteht darin, daß ein *Initiand* (le passant) oder Theoretiker-Kanidat die Zulassungsjury um Anerkennung in seinem Bemühen ersucht, seine eigenen Analyse theoretisch zu erfassen, indem er sie durch die dolmetschende Wiedergabe zweier zufälliger Zuhörer, der *Mittler* (passeurs), »passieren« läßt und somit akzeptiert, daß ein Teil seines Diskurses unterwegs verlorengeht.

a) Der Initiand zieht die Namen der beiden Mittler im Losverfahren aus dem Hut des Initiations-Sekretärs. Diese Mittler sind werdende Analytiker, die sich selbst bei einem »garantierten« bzw. »Analytiker der Schule« (AE) am Ende ihrer Analyse befinden. Sie werden von ihrem eigenen Analytiker zu diesem Amt designiert, der sie in der Regel nicht nach ihrer Meinung dazu befragt. Die AE wählen die Mittler unter den Debütanten aus, weil man von ihnen annimmt, daß sie noch hellhörig sind, einen ungetrübten Kopf haben und von den recht vollen Köpfen der Theoretiker-Kandidaten nicht leicht zu beeindrucken sind. Von dem Mittler verlangt man übrigens keine Theoretisierung; er soll nur den Diskurs des Initianden übermitteln, den er, so nimmt man an, um so besser zu hören imstande ist, als er sich selbst in der Phase befindet, wo er als Analysand die Initiation zum Analytiker vollzieht.

b) Nunmehr führt der Initiand eine bestimmte Zahl freier Gespräche mit den beiden hellhörigen Mittlern: er berichtet jedem einzelnen über seinen Schritt von der Couch zum Sessel und versucht ihn theoretisch zu fassen. Das erfordert natürlich, daß er sein geheimstes Signifikanten-Netz preisgibt und das Unerträglichste seines eigenen Erlebens in den Prozeß des Sprechens einbringt.

c) Wenn die beiden Mittler meinen, genug gehört zu haben, oder aber der Initiand aufgibt, erscheinen sie vor der Zulassungsjury und übermitteln ihr einzeln den Diskurs, den der Initiand an sie gerichtet hat. Die Jury hört also zwei verschiedene indirekte Zeugnisse über die Erfahrung des Initianden. Sie berät dann über das »Material«, das ihr auf diese Weise zugetragen worden ist, und beschließt die Diskussion, indem sie dem Initianden den Titel »Analytiker der Schule« (AE), also des Theoretikers »mit Garantie«, zuerkennt oder abschlägt.

d) Ein Mitglied der Zulassungsjury wird zu dem Initianden delegiert, um

diesem die Entscheidung zu übermitteln. Er tut dies gelegentlich eines Gesprächs, bei dem er die Wohlbegründetheit der Nominierung (oder ihrer Ablehnung) rechtfertigen und so bei dem Initianden den Effekt eines Rücklaufs der ursprünglich an die beiden Mittler gerichteten Diskurse auslösen soll.

Paris, 22. März 1977

Sehr geehrter Herr Präsident,

der kürzliche Selbstmord von J. L., kaum daß sie die Initiation hinter sich gebracht hatte, das Schweigen oder die rein defensiven Reaktionen, die ihr Tod bei den Mitgliedern der Zulassungsjury ausgelöst hat, und das Schauspiel einer psychoanalytischen Institution, die es vorzieht, Ihre Entscheidung starrsinnig zu verteidigen, statt das Risiko einer Infragestellung auf sich zu nehmen, all diese Gründe veranlassen mich, die *École freudienne de Paris* zu verlassen und Sie zu bitten, dies zur Kenntnis zu nehmen.
Ich bin in einer Quasi-Einsamkeit zu diesem Entschluß gelangt, ohne irgendjemanden aufzufordern, mir zu folgen, und ohne das Vorhaben, einer anderen psychoanalytischen Gesellschaft beizutreten. Denn zur Zeit halte ich alle psychoanalytischen Schulen für schlecht, obgleich einige schlechter sein mögen als andere; außerdem bin ich der Meinung, daß es, wenn man einen analytischen Diskurs unterhalten will, besser ist, auf alle illusorischen Garantien, nämlich die Schulen, Institute, Gruppen und psychoanalytischen Vereinigungen zu verzichten. Ich kann nicht wissen, ob und inwieweit diese Position haltbar ist; nur scheint sie mir weniger gefährlich zu sein als ihr Gegenteil. Im übrigen möchte ich hier keine Prinzipien diskutieren, sondern nur sagen, wieso ich im Zusammenhang mit J.s Selbstmord Anstoß an den Erfahrungen nehme, die ich in der *École freudienne* gemacht habe. Es ist mir selbst unerträglich, daß erst der Tod dieser Frau mich veranlaßt hat, öffentlich zu erklären, was ich schon seit Monaten von der Initiation und damit von der Richtung halte, die Sie der Schule gegeben haben.
Vor fast zwei Jahren kam J., die ich damals schon kannte, zu mir, weil sie meinen Namen aus der Liste der Mittler gezogen hatte. Ich erklärte mich sogleich für unzuständig, weil zwischen mir und dem anderen Mittler damals Streitigkeiten bestanden und es mir gefährlich erschien, eine fundamentalen Fragen ausgesetzte Initiandin da mit hineinzuziehen. Außerdem versuchte ich mehrere Stunden lang, sie von dem Vorhaben, sich in die Initiation zu begeben, abzubringen. In der vorangegangenen Woche war ich selbst zum ersten Mal als Mittler vor der Zulassungsjury erschienen. Ich stand, als ich mit J. sprach, noch unmittelbar unter dem skandalösen Eindruck, den ich dort bekommen hatte: von der Mittelmäßigkeit der ausgetauschten Äußerungen, der Trivialität einiger Mitglieder und dann

dem allgemeinen Sich-Verdrücken, als es darum ging, der Betroffenen die Überlegungen der Jury zu übermitteln. Ich gebe zu, daß es einigen Grund gab, sich der unmöglichen Aufgabe zu entziehen, das, was wirklich nur ein lockerer Wortwechsel zwischen *France-Dimanche*-Lesern gewesen war, in einen analytischen Diskurs zu übersetzen. Eben deshalb war übrigens auch die Endentscheidung schlichtweg absurd. Zumindest hielt man sie dafür, als irgendein beliebiges Mitglied der Jury sie vorschlug. Kaum aber hatten Sie sie ohne weitere Begründung auf ihre Kappe genommen, hörte man keine Stecknadel mehr fallen: die guten theoretischen und klinischen Gründe, die Sache anders anzufassen, um der Strategie der Initiandin wenigstens einigen Sinn zu geben, fielen in sich zusammen angesichts der physischen Unmöglichkeit, sie aufrechtzuerhalten, nachdem Lacan gesprochen hatte. Diejenigen unter meinen Kollegen, die damals als Mittler amtierten, teilten übrigens meinen Eindruck bezüglich der Leichtfertigkeit dieser Jury, die das, was ihr berichtet wird, je nach der Laune des Augenblicks hört: mal mit dem Ohr des Psychiaters (ob dieser Kandidat verrückt ist?), mal mit dem Ohr des Professors (hat er seine Texte anständig gelernt?) und gelegentlich auch – denn an einem solchen Ort ist alles möglich – mit dem des Analytikers. – Ich sagte J., daß diese Jury keinerlei Gewähr biete, daß eine analytische Äußerung wirklich gehört werde; daß sie, sofern es ihr nur um den Titel des AE gehe, vor allem vermeiden müsse, ernsthaft zu sein und ihre Fragen offenzulegen; und daß, wenn diese Fragen wirklich für sie zählten, die Jury der allerletzte Ort sei, an dem man sie riskieren dürfe.
Jetzt ist sie tot. Nachdem sie die Initiation durchgemacht hatte, bekam sie mehrere Monate überhaupt keine Antwort von der Jury. Dann, nach einer persönlichen Intervention der Mittlerin, die an meine Stelle getreten war, erhielt sie endlich eine Mitteilung, die aber der reinste Hohn war. J. wäre sicher noch am Leben, hätte sie die Initiation nicht auf sich genommen. Dennoch würde ich nie sagen, die Initiation habe sie umgebracht: für sie wäre das wie ein schlechter Witz. Ich glaube vielmehr, daß sie an den Anteilen ihres Unanalysierten gestorben ist, die unter der Bürgschaft ihres Analytikers und der Zustimmung ihrer Kollegen in den Abgrund der Initiation geflossen sind, welche mir als der letzte Ort erscheint, an dem ein Phantasma analysiert werden könnte. Mit Sicherheit aber wußte sie darum, und insofern gehört ihr Tod ihr selbst.
Doch die ganze *Schule* – einschließlich meiner selbst, die ich bis zu dem Tag, an dem ich dem Sekretär bedeutete, er möge mich aus seiner Liste streichen, mit meinem Amt als Mittlerin einverstanden war – ist und bleibt dafür verantwortlich, daß *die Initiation unter dem Deckmantel der extremsten analytischen Erfahrung einen Ort des Unanalysierbaren instituiert.* Die Tatsache, daß ein solcher Ort existieren kann, stellt nicht nur für das Leben der Initianden, sondern auch für den analytischen Diskurs, wie ihn die

Schule ihrem Anspruch nach unterhalten will, eine außerordentlich große Gefahr dar. Aus diesem Grunde möchte ich nicht mehr für die Existenz dieses Ortes bürgen, zumindest nicht, solange ich den Eindruck habe, daß die durch J.s Tod ausgelösten Fragen und Zweifel wohl kaum zur Abschaffung einer Institution führen werden, die in der Funktionsweise der Schule einen so zentralen Platz eingenommen hat.

Zuvörderst aber will ich Ihnen die Gründe mitteilen, weshalb ich glaube, daß die Initiation einen Ort des Unanalysierbaren herstellt. In dieser Absicht werde ich die drei Positionen des Mittlers, der Jury und des Initianden ins Auge fassen und mich dabei so nahe wie möglich an die Erfahrungen halten, die ich selbst mit der Initiation habe machen können, d. h. unter Vermeidung einer Wiederholung der schon bekannten Einwände, obwohl auch diesen nie eine angemessene Antwort zuteil geworden ist.

1. Ich beginne mit der Position des *Mittlers,* der einzigen, in der ich mich selbst befunden habe. Die Zulassungsjury beruft die von den »Analytikern der Schule« vorgeschlagenen Mittler, die ihrerseits die Auswahl unter denjenigen ihrer Patienten treffen, die ihnen am Ende der Analyse angelangt scheinen. Dem Mittler wird folglich durch die Stimme seines eigenen Analytikers angekündigt, daß die *Schule* ihm die Aufgabe anvertrauen will, den Diskurs der ihm zugewiesenen Initianden anzuhören und der Jury zu übermitteln. Mag der Mittler auch noch so wenig Wert auf den Flitter der Anerkennung legen, man macht ihm doch immerhin ein verdammt verführerisches Geschenk:

a) Genau in dem Augenblick, in dem ein Analysand den Schwierigkeiten der Beendigung seiner Analyse ausgesetzt ist, entbindet ihn sein Analytiker durch die Ernennung zum Mittler mit einem Schlag von jeder Ungewißheit und Spannung hinsichtlich dessen, was sich für ihn gerade abspielt; denn sinngemäß sagt er ihm: »Aber ja, Sie sind durchaus am Ende Ihrer Analyse; heute können Sie beruhigt nach Hause gehen, mit dem Ausagieren ist's vorbei, jetzt steht die Beendigung der Analyse vor der Tür.«

b) Während sich also der Analysand gerade in einem ganz neuen Sessel einrichtet (oder dies in nächster Zukunft tun wird), sagen sein Analytiker und die *Schule* ihm ohne jede Zweideutigkeit: »Ja doch, wir halten Sie für fähig zu hören.« Aber was zu hören, wen und wie? Die Texte spezifizieren, der Mittler solle sich keineswegs die Übertragung seines Initianden auf den Hals laden (zumindest nicht deren Analyse), obgleich eine Übertragung unvermeidlich ist, denn es handelt sich ja schließlich um einen Prozeß des Sprechens, der sich häufig über mehrere Monate hinzieht. Wenn der Mittler noch einigen Abstand hat, wird er trotz allem versuchen, ein bißchen von seiner Gegenübertragung zu verstehen. Er kann nämlich gar nicht umhin zu bemerken, daß diese um so heftiger ist, als der Prozeß des Sprechens nicht durch die Zwänge der analytischen Situation begrenzt ist – keine Couch,

kein Geld, keine Regelmäßigkeit, keine freie Assoziation –, um so heftiger auch, als der Initiand sich mit genau den Fragen herumschlägt, deren Beute der Mittler seinerseits ist. Darüber kann er zu seinem eigenen Analytiker nicht sprechen; wenn nämlich dieser von vornherein ein Element der Anerkennung in den Prozeß des freien Sprechens eingebracht hat (»Sie befinden sich am Ende der Analyse; Sie sind fähig zu hören; die Schule hat Ihnen mittels meiner Stimme einen Auftrag gegeben«), fällt es schwer, ihm gegenüber noch frei zu assoziieren. Die Initiationen, mit denen ich betraut war, haben nur deshalb so lange gedauert (jedesmal ungefähr ein Jahr), weil der Diskurs der Initianden mich buchstäblich verblüffte: ich verstand nichts, und meistens erinnerte ich mich an nichts. Es bedurfte einer harten Arbeit, um das Signifikanten-Netz der Initianden zu entwirren und von meinem eigenen abzulösen: dann erst konnte ich nachträglich Notizen machen und ihre Rede aufschreiben. Ich habe mich übrigens jedes Mal mit ihnen darüber auseinandergesetzt. Eine Initiandin, die erheblich älter war als ich und von vornherein überzeugt, Analytikerin zu sein, hielt es für angebracht, mir ihr analytisches Hören anzubieten . . .

Was der Mittler in seiner eigenen Analyse nur schwerlich für sich selbst zu formulieren vermag, soll er nun plötzlich für einen anderen – den Initianden – formulieren, und das vor einer Jury, die ihn als zum Hören fähig anerkannt hat. Mehr noch, er soll dabei sein eigenes Sprechen ausschalten, obgleich dieses ihm um so weniger erkennbar ist, als er es in seiner eigenen Analyse gerade nicht zur Sprache bringen kann. Auch wenn er – wie ich es getan habe – der Jury nur eine Montage dessen übermittelt, was der Initiand gesagt hat, ist diese Montage unmittelbar von der Art und Weise geprägt, in der er sich, ohne es zu wissen, in bezug auf das Verlangen des Initianden, anerkannt zu werden, einstellt. Darüber hinaus ist es für einen werdenden Analytiker keine Kleinigkeit, vor einer Jury zu sprechen, die sich aus Lacan und einigen der anerkanntesten Analytiker der Schule zusammensetzt. Für mich, die ich nie vor einer Instanz der *Schule* das Wort ergriffen hatte, war dies eine denkwürdige Prüfung: ich versuchte, den unmöglichen Ansprüchen der Situation so gut ich konnte zu genügen, fand mich aber mit etwas X-Beliebigem konfrontiert – und dieses X-Beliebige hieß auch Lacan, von dem ich glaubte, er besäße einen gewissen Sinn für die Ethik der Psychoanalyse. Ich erinnere mich besonders an die letzte Initiation, bei der ich einige Verantwortung trug: Während der Monate meiner Gespräche mit der Initiandin war Lacan gelegentlich mit wilden Interventionen an sie herangetreten, die zu kommentieren oder zu rechtfertigen er keineswegs für nötig hielt; er begnügte sich damit, sie der Jury zu bestätigen. Niemand scheint daran gedacht zu haben, ihn nach seinen Gründen zu fragen; wozu schlafende Hunde wecken, der Fall der Initiandin war klar genug: sie würde ohnehin durchfallen.

2. Es geht hier nicht um die Unzulänglichkeit des einen oder anderen, Lacan inbegriffen, sondern um die Position selbst, von der aus die *Jury* die Berichte der Mittler anhört: ich habe nie verstanden, welches eigentlich ihr Einsatz bei der ganzen Sache ist. Gewiß, die Texte zur Einführung der Initiation besagen, die Jury sei dazu bestimmt, eine wesentliche theoretische Aufklärung zu leisten: nämlich zu verstehen, was eigentlich passiert, wenn die Beendigung einer Analyse für den Patienten auf die Tatsache hinausläuft, daß er seinerseits den Platz des Analytikers einnimmt. Doch diese Arbeit, sofern sie je begonnen wurde, scheint im Sande zu verlaufen. Nachdem die Jury zehn Jahre lang die Berichte der Mittler angehört hat, müßte sie doch wenigstens über einige Elemente der Reflexion verfügen. Als aber die Mitglieder der Jury 1973 auf dem Kongreß in Montpellier nach ihren Aktivitäten gefragt wurden, zeigten sie sich perplex oder suchten nach Ausflüchten. Sie selbst, Lacan, ergingen sich in einer langen Zwischenrede, die sich auf die Aussage beschränkte, daß man über die Initiation, nun ja . . . eigentlich gar nichts sagen könne, weil Sie selbst noch abwarten müßten (was und wie lange?), daß aber die Initiation auf jeden Fall ein Blitz sei (ob der J. L. erschlagen hat?), oder aber wie ein Donner, denn schon Heraklit sagte, etc. Das Erstaunlichste ist, daß diese Stammelei vielen genial erscheinen konnte.

Wenn also die Jury die theoretische Arbeit, zu deren Behufe sie eingesetzt wurde – und die allein die Einrichtung der Initiation rechtfertigt –, nicht leistet, kann man wohl annehmen, daß sie sich damit begnügt, einen Grad zu verleihen, den des »Analytikers der Schule«. Meiner Erfahrung nach, die übrigens mit der aller von mir konsultierten Mittler und Initianden übereinstimmt, ist es keineswegs gleichgültig, daß die Jury den Grad des AE verleiht. Sofern der Bericht der Mittler nicht ganz offensichtlich auf eine Ablehnung hinausläuft, dreht sich die Diskussion der Jury wesentlich um die Frage, ob der Kandidat die Prüfung bestanden habe oder nicht. (In diesem Zusammenhang werden die abgestandensten psychiatrischen und universitären Kriterien angeführt.) Es reicht schon, das Jahrbuch der Schule aufzuschlagen, um zu sehen, daß die Liste der AE voransteht, daß sie die kürzeste ist und folglich eine Elite im Imaginären eines jeden bezeichnet; so deutlich, daß Lacans geschickte Unterscheidung zwischen einem Grad und einer Hierarchie nicht einmal für die Weile eines Blicks der typographischen Suggestion standhält. Diese Elite ergänzt sich durch Kooptation. Die Jury ist in ihrer ursprünglichen Zusammensetzung aus den Reihen der alten Kameraden des Generals gewählt worden – aber nur deshalb, wie man uns in Montpellier erklärte, weil jede Institution willkürliche Anfänge hat; auf jeden Fall sollten – mit Ausnahme (weshalb eigentlich?) von Lacan – alle ihre Mitglieder im Laufe der Zeit durch Analytiker ersetzt werden, die selbst die Initiation durchgemacht haben. Nun, solange ich Mittlerin war,

habe ich in der Tat zwei Mitglieder der neuen analytischen Elite in der Jury auftauchen sehen. Ob sie deren Funktionsweise durch ihr Hören entscheidend transformiert haben oder nicht, vermag ich nicht zu sagen, denn sie bewiesen hartnäckige Stummheit. Ich weiß nicht, ob sie das immer tun, ich kann nur sagen, weshalb ich glaube, daß sie hoffnungslos in der Klemme stecken: Da die Jury ihnen den Titel des AE zuerkannt hat, während sie ihn zahllosen anderen Kandidaten verweigerte, und da die Jury, um ehrlich zu sein, nur mit Ja oder Nein auf das Ersuchen eines Initianden antwortet, ist das, was diesem zukommt, notwendigerweise eine Nicht-Antwort, denn eine Nominierung kann ebenso wie deren Ablehnung der Rede des Initianden niemals das Gleichgewicht halten. Daher klage ich nicht die besondere Unzulänglichkeit derjenigen Jurymitglieder an, die beauftragt waren, J. die Antwort ihrer Kollegen mitzuteilen: sie konnte sowieso nur ein Hohn sein. Um etwas anderes zu sein, hätte jedes Jurymitglied persönlich von den Fragen um das Ende der Analyse und dem Problem der Didaktik betroffen sein müssen, und diese Betroffenheit zu erzeugen reicht eine Zuwahl durch Lacan offenbar nicht aus.

3. Was die *Initianden* betrifft, so habe ich mich oft gefragt, was sie wohl in dieser Hölle suchen. Jeder versicherte, der Titel des AE sei ihm vollkommen egal. Als ich aber beispielsweise J. erklärte, daß es ja nur um *ihn* gehe, wünschte sie gleichwohl die Initiation durchzumachen, um, wie sie sagte, die Jury zu zwingen, sie zu hören. – Soviel ich überhaupt darüber sagen kann, scheint mir, daß die Initianden – zumindest die authentischsten unter ihnen – unvermeidlich auf den Zauber der extremsten analytischen Erfahrung hereinfallen: die Gelegenheit, sich endlich bei Lacan-der-Schule Gehör zu verschaffen. Wie alle nach Wahrheit trachtenden Analysanden wissen sie dennoch recht gut, daß es etwas gibt, von dem sie unter keinen Umständen sprechen werden. Eine wahrhaftige Analyse führt sie immerhin auf den Weg, dieses Etwas auszusprechen, während die Initiation es vollkommen unberührt läßt; denn dort gibt es keinen Analytiker (obwohl sich die ganze Sache zwischen Analytikern abspielt) und folglich auch keine Analyse.

Es ist also durchaus verständlich, weshalb der Einrichtung der Initiation ein derartiger Erfolg beschieden ist: mit ihr beenden die *Mittler* auf billige Art ihre Analyse (was wahrscheinlich bei mir selbst der Fall war), die *Initianden* entledigen sich der Notwendigkeit jeder weiteren Analyse, und die *Jury* erfreut sich, obschon mit einer gewissen Perplexität, an den frischen Lebensausschnitten, die ihr da zugetragen werden. Daß obendrein noch ein Grad verliehen wird, und zwar der angesehenste von allen, tut der Sache natürlich keinen Abbruch.

Anmerkungen

1 »Proposition du 9 octobre 1967 sur le psychanalyste de l'École«, in *Ornicar II* (Zeitschrift der EFP).

2 Siehe dazu das fundamentale Werk von François Roustand, *Un destin si funeste*, Paris 1976. Er war es auch, über den ich kürzlich einen Kollegen sagen hörte, er sei eine theoretische Null; derselbe Kollege erklärte übrigens, er habe sein Buch nicht gelesen und wünsche es auch niemals zu lesen, da es die letzte Scheiße sei. Dahin läuft der Hase in dieser *Schule*, in der man sich doch die Zeit nimmt, den geringsten Furz von Lacan endlos zu kommentieren (um in der trivialen Metaphorik meines Gesprächspartners fortzufahren).

3 »Proposition du 9 octobre . . .«, a.a.O. Anläßlich der Gründung der EFP im Jahre 1964 erklärte Jean Clavreul: »Heute haben wir die außerordentliche Gelegenheit, eine wirklich psychoanalytische Gesellschaft aufbauen zu können, denn sie wird von Anfang an die irreduzible Ambiguität ihrer Position bewältigen, daß sie sich nämlich zum Träger einer Entdeckung machen muß, die sich selbst verleugnet, sobald sie aufhört, für jede Gesellschaft und insbesondere für jede psychaoanalytische Gesellschaft ein Skandal zu sein.« Zweifellos dachte er an die psychoanalytischen Gesellschaften, die er verlassen hatte, um Lacan zu folgen, nicht aber an die *Schule*, die gerade gegründet wurde: denn es ist nicht einzusehen, wie diese »irreduzible Ambiguität« je von irgend jemandem »bewältigt« werden könnte, da dies eine logische Unmöglichkeit ist (*Ornicar II*, S. 148).

4 Jeder, wer immer es sein mag, kann in Frankreich Analytiker werden und übrigens auch der Schule als Mitglied beitreten; doch »Analytiker und Mitglied der Schule« (AME) sind nur diejenigen, deren Fähigkeit die Aufnahmejury bestätigt, und zwar nach Kriterien, die die Texte sich nicht entblöden, auch noch zu präszisieren.

5 Dieser Begriff wurde zunächst von Freud benutzt und später häufig von den Oberhäuptern verschiedener Schulen wieder aufgegriffen. Lacan machte diesbezüglich keine Ausnahme, als er 1964 feierlich verkündete: »Ich gründe – ebenso einsam, wie ich es in meiner Beziehung zum Anliegen der Psychoanalyse immer gewesen bin – die französische Schule der Psychoanalyse.« Einige Zeilen weiter erklärt Lacan, er wolle »die scheidende Pflugschar der Wahrheit« restaurieren und eine »Bewegung der Wiedereroberung« durchführen. Wer so spricht, präsentiert sich ohne die geringste Ambiguität als ein zum Religionskrieg entschlossenes Sektenoberhaupt; daran läßt sich ermessen, daß die vom Begründer der Psychoanalyse eröffnete Analyse totalitärer Institutionen wie der Kirche oder der Armee weder Freud noch Lacan davor schützen konnte, der Faszination, die sie auf jeden Bandenchef ausüben, selbst zu erliegen.

Aus dem Französischen von Grete Osterwald

Karl Zeisinger
Im Club

Beobachtungen in verschiedenen hessischen Tennisvereinen mit Randbemerkungen Musils

> Das Wesen des Ich leuchtet in den Erlebnissen des Sports aus dem Dunkel des Körpers empor, und auch sonst leuchtet dabei allerhand Dunkles, aber dazu möchte ich . . .

»Am . . . feiert unser Verein sein 70jähriges Jubiläum. Aus diesem Anlaß wird im Clubhaus eine Feier stattfinden, zu der wir bereits jetzt alle Mitglieder herzlich einladen. Wir beabsichtigen, die wechselvollen Geschicke unseres Vereins in sportlicher und anderer Hinsicht durch Darbietungen einzelner Mitglieder und Mitgliedergruppen in Erinnerung zu rufen. Die Seniorenmannschaft hat sich bereits dazu bereit erklärt, die Zeit in und nach den schweren Jahren des 2. Weltkriegs darzustellen. Vorstand und Festausschuß gehen davon aus, daß weitere Mitglieder und Mannschaften sich an den geplanten Darbietungen beteiligen und entsprechende Vorschläge bis spätestens . . . unterbreiten.« (Rundbrief)

Tennisvereine sind im Gegensatz zu früheren Zeiten heute nicht mehr der ausschließliche Tummelplatz von Angehörigen der höheren Bourgeoisie und derjenigen, die sich an ihr sonnen wollen. Zwar ist Tennis nach wie vor alles andere als ein Arbeitersport, aber mit Ausnahme einzelner prestigeorientierter Traditionsvereine ist der flanellgewandte Sozialtyp des Nachwuchsbankiers für das landläufige Erscheinungsbild von Tennisvereinen inzwischen durchaus atypisch. Die Mehrheit der Tennisvereine scheint das Gros ihrer Mitglieder – mit eher nach unten weisender Tendenz – aus dem zu rekrutieren, was man mangels genaueren Begriffs als Mittelklassen umschreibt: der durchschnittliche Fall verweist auf Angestellte, Beamte, kleinere Selbständige. Auffallend häufig sind Leute, die als Vertreter und Agenten ihr Brot verdienen. Akademische Bildung ist kein Kriterium.
Die Zahl der Bürger, die in der Bundesrepublik in einem Verein Tennis spielen, überschritt im Jahr 1978 die Millionengrenze. Seitdem bilden Tennisspieler den drittgrößten Einzelverband der im Deutschen Sport-Bund zusammengefaßten Sportverbände. Die Ausbreitung des Tennisspieles im Volke, auf die diese Zahlen hindeuten, dürfte selbst Ausdruck der Neigung der Klassen in der Bundesrepublik sein, zur Mitte statt nach rechts oder links zu blicken.

> Man fühlt ein Vakuum, in das sich der Sport stürzt. Man weiß eigentlich nicht recht, was sich da stürzt, aber alle reden davon, und so wird es wohl etwas sein: so ist immer das zur Macht gekommen, was man ein hohes Gut nennt.

Bekanntlich garantieren Gesellschaftsordnungen wie diejenige der Bundesrepublik der Mehrheit ihrer Bürger allenfalls das Leben, nicht aber das, was diese sich unter Spaß am Leben vorstellt. Daß die tägliche Arbeit zur Reproduktion der eigenen Existenz zwar notwendig ist, gemessen an den Vorstellungen der Mehrheit der Arbeitenden von ihren eigenen schöpferischen Fähigkeiten aber keinerlei lustvolle Qualitäten enthält, dürfte eine Feststellung sein, mit der auch ansonsten schlecht beleumundete Sozialwissenschaftler auf Zustimmung rechnen können. Augenscheinlich deckt das, was unter täglicher Arbeit praktiziert und verstanden wird, im Regelfall nicht das Bedürfnis, die vielfältigsten Kopf-, Hand- oder Fußfertigkeiten zu entwickeln und zu vervollkommnen. Hierauf verweist nicht zuletzt ein Phänomen, zu dessen strukturellen Merkmalen im öffentlichen Leben die Tendenz gehört, sein Leben bewußt hinter dem Rücken von Öffentlichkeit anzusiedeln: die Massenhaftigkeit nämlich, mit der hierzulande die Menschen außerhalb ihrer Arbeit mit Ernst und Leidenschaft Tätigkeiten nachgehen, die aus der Sicht jeweils Unkundiger so absonderlich erscheinen wie das Sammeln von Briefmarken, das Züchten von Brieftauben oder die Pflege des Rumbatanzes.

Derlei Tätigkeiten werden – auch von ihren Akteuren selbst, zumindest wenn sie frontal dazu befragt werden – gemeinhin als *Hobby* bezeichnet. Dieser Begriff vernebelt seinen Gegenstand mehr, als daß er ihn erkennbar macht. Er suggeriert eine Zuwendung, die den Blick unter die Oberfläche bewußt meidet, eine eher desinteressierte Leichtigkeit und Zufälligkeit der Beschäftigung, die Abwesenheit von Leidenschaften und Verantwortlichkeit, kurzum ein Verhalten, das – gemessen an so ernsthaften Dingen wie Beruf und Arbeit – allenfalls unseriösen Gegenständen gebührt. Als ob blutigste Eigentlichkeit die Haltung wäre, mit der Beruf und Arbeit besetzt sind. Wenn Betroffene selbst von Hobby sprechen, dann vor allem zu Schutzzwecken: sie wollen den ihnen subversiv erscheinenden Eindruck meiden, daß sie es ihrem beruflichen Alltag gegenüber an fremd oder selbst bestimmtem Ernst fehlen lassen könnten.

Die Diskretion, die der Terminus *Hobby* im Umgang mit der Wahrheit seines Gegenstandes betreibt, verleiht letzterem ein hohes Maß an gesellschaftlicher Konsensfähigkeit. Den Herren der öffentlichen Ordnung sind Menschen, die ihr Interesse an sich und ihren schöpferischen Fähigkeiten in Hobbies ausleben, eine wohlgefällige Angelegenheit. Hobbies, zumal solche, die sich im Bereich von Sport und Spiel ansiedeln, gelten als »gesund«. Sie stören niemanden und binden Energien, die sich bei anderer

Art der Entäußerung als Störquelle zumindest der Hygiene des Kreislaufes auswirken könnten, der die Verhältnisse als öffentliche Ordnung zusammenhält. (Eine Ahnung von Unbehagen wird allenfalls dort deutlich, wo – etwa im Erziehungsbereich zur Frage der Freizeitbeschäftigung von Kindern und Jugendlichen – vom »sinnvollen Hobby« gesprochen wird.) Der soziale Ort des Hobbies ist der Verein; er vermittelt zwischen privatem Interesse und öffentlicher Ordnung, er garantiert dem Mitglied, daß sein Hobby nicht verdächtig privativ und eigenbrötlerisch, sondern gesellschaftlich anerkannt ist. Im Verein mit anderen, die der nämlichen Leidenschaft frönen, weiß der Einzelne – oft mehr als durch Familie und Beruf, Verband oder Partei – sich sozial gebunden und geschätzt.

Trennungsangst
A: Sag mal, haste auch gehört, daß der H. von Schwarz-Gold weggehen und zu uns kommen will? Was hälste denn von dem?
B: Na ja, der ist schon ganz schön stark. Die Vorhand von dem ist'n ziemlicher Hammer. Außerdem ist der über Kopf sicher. Da patscht der alles weg. Ich hab mal 71 gegen den gespielt, da war der noch nicht in Frankfurt. Da hat's für mich nicht gereicht. Sechsdrei im dritten. Aber damals hatt' ich auch noch den Ärger mit meiner Schulter. Ne Verstärkung wär der wahrscheinlich schon. Obwohl – die absolute Nummer eins wär der auch nicht. Gegen den L. und gegen den S. hat der noch nicht gewonnen. Vor zwei Jahren hab ich ihn gesehen, da hat er gegen den A. aus Darmstadt gespielt, da ist er ganz schön eingegangen. Den A. hab ich im gleichen Jahr ganz glatt abgezogen.
A: Man muß es halt mal sehen. Es muß alles gespielt werden. Das Problem ist halt immer: wer geht dann raus?

Vereine sind die wichtigsten organisatorischen Bezugspunkte vor allem für diejenigen, deren Freizeitpassionen im Bereich von Sport und Spiel angesiedelt sind. Die Zahlen verweisen auf eine schweigende Massenbewegung eigener Art: Zum 31. 12. 1978 gehörten den im Deutschen Sport-Bund zusammengefaßten 48 380 Sportvereinen der Bundesrepublik 15 780 582 Mitglieder an (FAZ vom 4. 12. 1978, S. 19). Nicht nur die Vertreter der bürgerlichen Parteien der Bundesrepublik wären vermutlich dankbar, wenn sie Bürger in gleich großer Zahl zu den ihren zählen könnten.
Von prestigeorientierten Ausnahmefällen abgesehen, schließt sich einem Verein an, wer die Beschäftigung mit seiner Sache für zu ernst hält, um sie dem Zufall zu überlassen: Der Verein gibt ihr Struktur, Verbindlichkeit, Ansehen. Aber die Leidenschaften des klassischen Vereinsmitgliedes gehören nicht der großen Welt, sondern der kleinen der jeweiligen Sport- oder Spielart, die er selber betreibt und deren Betrieb zu organisieren Zweck

seines Vereins ist. Die gesellschaftlichen und politischen Verhältnisse im Lande erscheinen in aller Regel als festgefügte, naturgegebene Angelegenheit, mit der sich auseinanderzusetzen – sportlich formuliert: schon mangels beweglichen Gegners – der Mühe gar nicht erst lohnt. Ihnen den Rücken zu kehren, sie – je nach politisch-privatem Gusto – rechts oder links vom Verein und dem, was man darin betreibt, liegen zu lassen, wird vorgezogen. Menschen, die ihre Anstrengungen darauf konzentrieren, im Sinne politischer oder religiöser Praxis auf die Geschicke der Menschheit Einfluß zu nehmen, erscheinen aus dieser Perspektive eher wie Wunderlinge – als nicht unverdächtige allerdings, wenn sie an einer Ordnung rütteln, an der zumindest geschätzt wird, daß sie den Seitenweg (oder für den, der so will, die Flucht) in die private Freizeitpassion offenhält, welcher der Verein den Rang des eigentlichen und wahren Mensch-Seins verleiht.

> Neben diesen Illusionen gibt es in der Sportübung aber auch eine Fülle wirklicher kleiner geistiger Anregungen, die sie davor bewahren, bloß eine seelische Erkrankung zu werden . . . Und obwohl man das alles auch bei anderen Gelegenheiten, etwa beim Kartoffelgraben, kennenlernen kann, so faßt es der Sport doch in einer überaus zugänglichen und reizvollen Weise zusammen . . .

In der Bundesrepublik erfreuen sich die Sportvereine ungeteilter politischer Unterstützung und Förderung. Zu Recht werden sie von den Spitzen von Partei und Staat als Hort der dummen Gedanken gehätschelt und gepflegt, auf die außerhalb von ihnen niemand kommen soll. Ihre allgemeine Anerkennung, die »gesellschaftspolitischen« Hoffnungen und Erwartungen, die sich an sie knüpfen, machen die Existenz der Sportvereine zu einer bedeutungsschwangeren Angelegenheit des öffentlichen Lebens und damit durchaus zum Bestandteil dessen, was ihre Mitglieder ursprünglich hinter sich lassen wollten. Dem entspricht, daß die Organisation eines Sportvereins Tätigkeiten erfordert, die exakt der Art von beruflichem Alltag gleicht, den das durchschnittliche Vereinsmitglied im Verein zu vergessen sucht. Da muß mit Behörden korrespondiert, mit Stadtvätern gestritten, mit Landes- und Bundesverbänden kooperiert werden. Aufwendige Schreibarbeiten im Zusammenhang mit der Beteiligung von Vereinsmannschaften an den von den jeweiligen Landesverbänden ausgeschriebenen Verbandskonkurrenzen und für den inneren Betrieb des Vereins (Finanzen, Feste, Vereinsmeisterschaften etc.) kommen hinzu. Für all dies sind Vorstands- oder andere Organe vorgesehen, in deren Aktivitäten sich der Spaß an der Sache, dessen Betrieb Zweck des Vereins ist, als Verantwortung für das große Ganze wandelt.

Der Vorstand erwartet . . .

»1. Trotz ihrer Verstärkungen konnte die 1. Herrenmannschaft die vom Vorstand und dem Verein in sie gesetzten Erwartungen bisher nicht erfüllen. Gleich zu Beginn der Saison gingen die wichtigen Spiele gegen . . . und . . . verloren. Obwohl der seit 1974 angestrebte Aufstieg in die Gruppenliga damit einmal mehr gescheitert ist, bleiben Vorstand und Sportwart bei ihrer Ablehnung, finanzielle Aufwendungen zu Lasten des Vereins zu tätigen, um spielstarke Spieler für die 1. Herrenmannschaft zu gewinnen. Zwar verkennen wir nicht, daß sich auch in den unteren Spielklassen des Verbandes zunehmend die Tendenz breitmacht, Spieler gegen finanzielle oder andere Vorteile an die Vereine zu binden. Demgegenüber sah und sieht unser Verein seine Aufgabe in der Pflege eines Spielbetriebes, dem allein die Freude am Spiel zugrunde liegt. Die Mitglieder unseres Vereins treiben Sport, weil es ihnen Spaß macht und weil sie gesund bleiben wollen, nicht aber, um ein paar schäbige Mark zu sparen oder zu verdienen. Hierin scheint uns vor allem der Grund dafür zu liegen, daß es mit der Kameradschaftlichkeit und der Herzlichkeit unseres Vereinslebens besser bestellt ist als in vielen anderen Vereinen. Diejenigen, die uns (immer gerade dann, wenn wir nicht anwesend sind) vorwerfen, die selbstgesteckten sportlichen Ziele zu verpassen, weil wir uns den neuen Entwicklungen in unserem Sport verschließen, sollten über diesen Gesichtspunkt einmal nachdenken.

2. Das eingangs geschilderte schlechte Abschneiden der 1. Herren gibt jedoch auch Anlaß zur Kritik am Verhalten einiger Spieler der Mannschaft. Bei der Mannschaftsbesprechung Ende Januar dieses Jahres haben sich alle Mannschaftsspieler zur Teilnahme an dem vom Vorstand angesetzten wöchentlichen Mannschaftstraining verpflichtet. Die beiden Plätze, die der Mannschaft hierfür jeweils Dienstags abends für zwei Stunden zum Training zur Verfügung gestellt werden, sind jedoch häufig nicht ausgelastet. Sportwart und Mannschaftsführer berichten, daß einige Spieler (offenbar immer dieselben) sich wiederholt auf berufliche und persönliche Gründe zurückziehen und vom Training abmelden. Dieser Zustand geht nicht. Wenn zwei Plätze für Trainingszwecke gesperrt werden, so bringt die Gesamtheit der Vereinsmitglieder hierfür erhebliche Opfer. Dieses Opfer ist nur verständlich zu machen, wenn die gesperrten Plätze auch effektiv für Trainingszwecke genützt werden. Geschieht das nicht und bleiben die vom Verein gewünschten Erfolge auch mangels Trainingsfleißes aus, so darf sich kein Mannschaftsspieler wundern, wenn er kritisiert und besonderer Privilegien nicht für würdig gehalten wird.

Der Vorstand erwartet, daß in Zukunft sämtliche Mannschaftsspieler ihrer freiwillig übernommenen Trainingsverpflichtung nachkommen. Berufliche und persönliche Gründe müssen, zumindest während der Verbandsspielsaison, zurücktreten. Hierauf wurden alle Spieler bereits bei der Mannschafts-

besprechung Ende Januar hingewiesen. Die Spieler müssen sich klarmachen, daß sie in und mit der Mannschaft für den Verein spielen. Da der Verein für sie Opfer bringt, hat er Anspruch darauf, daß auch die Spieler Opfer bringen.« (Rundbrief)

> Nun, Sie wissen es: der große Sportsmann ist nicht nur ein Genie, sondern – solange er keine Prozente nimmt – auch ein Heiliger.

Den administrativen und organisatorischen Notwendigkeiten des Vereins gegenüber verhält sich die Mehrheit der Mitglieder im allgemeinen distanziert bis ablehnend. Nur der harte Kern der Mitglieder des Vereins, im Durchschnitt ein Bruchteil der Gesamtzahl der Mitglieder, beteiligt sich auf jährlichen Mitgliederversammlungen an der Diskussion der Vereinsbelange und ist gar dazu bereit, sich selbst in Vereinsämter wählen zu lassen. Zumindest bei den kleineren Vereinen, die die Mehrzahl bilden, handelt es sich dabei meistens um Mitglieder, die in besonderer Weise in ihren Sport vernarrt sind und denen die sportlichen Geschicke ihres Vereins – das absolute Medium in der Außendarstellung eines jeden Vereins – aufgrund ihrer eigenen sportlichen oder spielerischen Qualitäten speziell am Herzen liegen.
Von den anderen, den eher »weichen« Mitgliedern wird die Vereinsdisziplin selten so direkt, ja rüde eingefordert wie in dem zitierten Rundbrief. Vielmehr gibt es gemeinhin eine gegenseitige Kontrolle der Mitglieder – »der war wieder nicht beim Training, der auch nicht« usw. –, die sich gern als »gegenseitige Hilfe« versteht, – wie überhaupt Zumutungen, die sonst nur am Arbeitsplatz gestellt (und nach Möglichkeit verweigert) werden, im Verein als Tugenden wiederkehren, die nicht nur dem Gedeihen des Vereins dienen, sondern gerade auch im Interesse des einzelnen Mitglieds, d. h. seiner Sport- oder Spielleidenschaft liegen: Tugenden wie Pünktlichkeit, Verläßlichkeit, Verantwortlichkeit, Strebsamkeit, kurz: *Leistung*.

> Es ist einseitig, wenn man immer nur schreibt, daß der Sport zu Kameraden mache, verbinde, einen edlen Wetteifer wecke; denn ebenso sicher kann man auch behaupten, daß er einem weit verbreiteten Bedürfnis, dem Nebenmenschen eine aufs Dach zu geben, oder ihn umzulegen, entgegenkommt, dem Ehrgeiz, der Überlegene zu sein . . ., und überhaupt eine grandiose Arbeitsteilung zwischen Gut und Bös der Menschenbrust bedeute . . .

Klagelied eines Geschlagenen
»Ich versteh das nicht, ich hab den Mann doch voll im Griff gehabt. Der erste war glatt, im zweiten hab ich ihn schon bei viereins gehabt. Dann kam der saublöde Ball beim Einstand, wo ich ihn auf der Rückhand passieren wollte, da bleibt das Drecksding an der Kante hängen. Dann hat er die zwei

Rohre gebracht, da konnt ich sowieso nichts machen. Beim vierzwei gab ich dann den Aufschlag ab; da hab ich natürlich auch Pech gehabt mit den beiden Rückhandvolleys, zweimal genau die Ballbreite neben die Linie. Klar, dann wirste fickrig und machst keinen Druck mehr . . . Im dritten war's dann doch wie weggeblasen. Keine Vorhand mehr, das ist doch sonst mein stärkster Ball, die reine Katastrophe. Aber wo soll's denn auch herkommen, die ganze Woche hetzte rum und bist auf Achse, wie willste's dann auch am Sonntag bringen. Von Montags bis Mittwochs war ich in Saarbrücken, am Mittwoch bin ich erst spät zurück gewesen, da konnt ich grad noch'n paar Bälle mit dem J. kloppen, das bringt natürlich nichts, der ist ja auch zu schwach für'n echtes Training; Donnerstag und Freitag war ich wieder fort und gestern mußte ich wegen meinem Bruder nach Regensburg. Das ist jetzt der dritte Sonntag, wo die Konzentration bei mir plötzlich weg ist. Ich weiß auch nicht, wie das weitergehen soll . . . Sicher, der war auch stark, keine Frage. Der ist natürlich auch nie die vier bei denen, von Rechts wegen gehört der viel weiter nach vorn. Aber da siehste's mal wieder: die andern stellen taktisch, und bei uns geht das nicht, weil jeder dann denkt, er vergibt sich was. Das hab ich letzte Woche schon dem E. gesagt, aber es will ja niemand hören. So gibt das auf jeden Fall nie was.«

(Der aktive Sportsmann: Stoppuhr, Metermaß. – Allerdings sonderbares Wohnen in einem solchen Körper. Aber welche Stupidität im Training. Welche Wiederholung, Schulzwang und -öde . . .)

Daß der Mensch danach strebt, die Wahrheit zu suchen und zu finden, daß ihm Lüge und Gaukelei wesensfremd sind: im Verein wird es deutlich. Da macht so schnell keiner einem etwas vor, wenn es darum geht, ob Holz oder Kunststoff einem Ball mehr Beschleunigung verleiht, wie der ideale Topspinball beschaffen sein muß, ob mit angeschnittenen Grundlinienbällen heutzutage noch ein erfolgreiches Angriffsspiel aufzubauen ist, wer warum 1971 welches Endspiel wo verloren hat. Daß Praxis Theorie voraussetzt und umgekehrt, ist hier ein alter Hut. Keine Mühe und Anstrengung wird gescheut, wenn es darum geht, der Wahrheit auf die Spur zu kommen. Sich durch praktische Anschauung, Diskussion oder gar Fachlektüre sachverständig zu machen, gilt als im höchsten Maße erstrebenswert. Innere und äußere Faktoren, die weitab zu liegen scheinen, werden berücksichtigt und auf ihre Erklärungstauglichkeit hin geprüft. Blendwerk wird unnachsichtig enttarnt. Daß ein Rest von Unwägbarkeit bleibt, der sich stets von neuem auch der plausibelsten Erklärung entzieht, erhöht den Spaß nur.
Der Wahrheitsanspruch findet sein Vergnügen an dem, was sichtbar und anhand konkreter Spielergebnisse überprüfbar ist. »Dies sind die Namen von 12 Männern / Die auf ihrem Gebiet die besten ihrer Zeit waren / Festgestellt durch harten Kampf / Unter Beobachtung der Spielregeln

/ Vor den Augen der Welt«, heißt es am Schluß des Gedichtes »Gedenktafel für 12 Weltmeister« von Brecht. (Welche Welten könnten aus den Angeln gehoben werden, wenn das Millionenheer der Wahrheitsliebenden in den Vereinen seine Ansprüche auf die Angelegenheiten des öffentlichen Lebens ausdehnen würde!)

> Denn die Wahrhaftigkeit ist doch eine der obersten Eigenschaften, zu denen uns der Sport erziehen soll. Und es bleibt auch nichts übrig als sich einzugestehn, daß die »Befreiung der Seele vom nüchternen Messen und Wägen des Alltags«, die uns einige mit Federn ausgestattete Begleitpersonen des Sports verkünden, ihre Schwierigkeiten in sich hat.

Zwischen dem an der Organisation des Vereins beteiligten harten Kern, um den sich im Regelfall auch diejenigen gruppieren, die in den wichtigsten Mannschaften »für« den Verein spielen, und dem Rest der Vereinsmehrheit besteht häufig ein mehr oder minder latentes Spannungsverhältnis. Mehr als andere sehen diejenigen, die dem harten Kern angehören oder sich ihm zuordnen, ihre sportlichen und sonstigen Aktivitäten als im und durch den Verein selbst objektiviert. Was immer sie tun, erfolgt nicht nur im eigenen Interesse an dem, was sie im Verein betreiben, sondern bewegt und berührt auch die Institution des Vereins. Der harte Kern verfügt über die Befugnis, Vorrechte einzuräumen, sich selbst und anderen: er kann Mitgliedern, die für Mannschaften spielen, durch Zuteilung besonderer Spiel- und Trainingszeiten bevorzugen und dadurch andere, die dies nicht oder in weniger bedeutsamen Mannschaften tun, benachteiligen. All das schafft Reibungen. Die präventive Abwehr von Überlegungen, die den Widerspruch von Eigennutz und dem, was »objektiv« dem Interesse des Vereins nützen soll, zum Gegenstand haben, allerdings selten offen angesprochen werden, ist häufig spürbar.

Es gibt andere, mehr der psychologischen Dynamik der eigenen Spiel- oder Wettkampfleidenschaft entspringende Anfechtungen, die dem ungetrübt-vereinten Glück des Mitglieds im Sportverein im Wege stehen. Denn der Mensch, der in der Verfolgung eines Sports oder Spiels im Verein sein Heil sucht, gleicht wenig jenen emanzipierten Zeitgenossen, denen Konkurrenz- und Leistungsdruck ein Greuel sind, die nur spielen, um bei sich und anderen Entspannung und Harmonie zu finden. Fast ließe sich sagen: der real existierende homo ludens ist gar keiner. Die Ursache hierfür könnte sein, daß zur Passion an bestimmten sportlichen oder spielerischen Fertigkeiten das Interesse an ihrer Vervollkommnung gehört. Das Ob und Wie der Vervollkommnung läßt sich gemeinhin aber nur in der Konkurrenz mit anderen, beim Zählen von Punkten nach positivistisch gesetzten Regeln ermitteln. Das Gefühl oder das Bewußtsein, zu dilettieren, verhält sich zum Interesse an sportlichen oder spielerischen Fertigkeiten widersprüchlich.

Vermutlich dilettiert deshalb freiwillig keiner gern. Die Konsequenzen, die sich hieraus für das seiner Sache ergebene Vereinsmitglied entwickeln, sind überhaus zweischneidig: je größer das Wohlbehagen, durch gelungene Entfaltung der eigenen Fertigkeiten und hierauf beruhende Erfolge in der sportlichen Hierarchie des Vereins nach oben geklettert zu sein, desto größer die Angst vor Niederlage und Rückstufung. Die Wahrnehmung wird bestimmt durch den Blick nach hinten, in das Gewimmel der Sportsfreunde, die als Gegner auf ihre Chance warten.

> Was den Sport zum Sport gemacht hat, ist also nicht so sehr der Körper als der *Geist* . . .

Dialog über oben und unten

A: Hör mal zu, du weiß ja wahrscheinlich, daß bei uns nächste Woche das Spiel gegen Rot-Schwarz ansteht. Jetzt ist es so, daß bei uns der F. ausfällt, der muß nach Hannover, seine Frau aus'm Krankenhaus abholen. Ich hab hin und her mit ihm geredet, aber er sagt, es geht nicht anders, am Samstag muß er schaffen und die Frau will jetzt halt auch endlich heim . . . Ach, bring mir doch noch ein Bier, willste auch eins? Zwei! . . . Jetzt hab ich das vorhin schon mit dem W. besprochen, der meint auch, daß ihr uns den J. abgeben sollt. Du weißt, wenn wir das am nächsten Sonntag nicht gewinnen, dann steigen wir ab, dann ist der Ofen endgültig aus. Ihr habt zwar das meiste bisher gewonnen, aber gegen die Postler habt ihr verloren, und damit ist in Sachen Aufstieg für euch sowieso nichts mehr drin. Für euch geht's deshalb nicht um das gleiche wie für uns. Prost, laß dir's schmecken!

B: Ich seh das anders. Wir haben zwar gegen die Postler verloren, aber wenn wir die drei Spiele, die bei uns noch anstehen, noch gewinnen – und ich sag dir was, die können wir gewinnen, die sind alle nicht so stark –, dann haben wir noch ne reelle Aufstiegschance. Deshalb seh ich das so, daß wir keinen Mann nach oben abgeben können.

A: Paß mal auf – du mußt doch auch mal folgendes sehen: Die erste ist voriges Jahr in die A aufgestiegen. Das war vielleicht etwas glücklich, aber darauf kommt's jetzt nicht an. Worauf's ankommt, ist, daß der Verein jetzt eine Mannschaft in der A hat und daß die dort auch bleibt. Du mußt das halt auch mal für den Verein sehen. Das ist doch was, wenn der Verein in der A spielt. Ob die zweite jetzt in der C oder B spielt, da kommt's doch nicht so drauf an.

B: Erlaube mal, in der zweiten spielen jetzt zwei Mann, die wegen der beiden Neuen dies Jahr nach unten mußten. Meinste vielleicht, für die ist das egal, ob die in der C oder in der B spielen? Die wollen auch nach oben, und ich will dir auch sagen warum: da gibts nämlich bessere und schönere Spiele als bei der Rumklickerei jetzt in der C. Deswegen wehr ich mich

dagegen, daß wir uns jetzt plötzlich für euch schwächen sollen. Im übrigen geht's doch auch um was ganz anderes. Ihr habt euch gedacht, daß ihr mit den Verstärkungen nochmal nen Durchmarsch macht, und deswegen dafür gesorgt, daß sich im Verein alles nur noch um die erste dreht. Nach der zweiten hat doch kein Hahn mehr gekräht. Jetzt habt ihr mal gesehen, wie schwer's in der A ist, und kriegt das Flattern. Darum geht's doch!
A: Das ist doch Blödsinn. Ich weiß überhaupt nicht, wie du auf sowas kommst. Ich seh das doch nur für den Verein. Das muß dir doch auch in den Kopf reingehen, daß das ein Unterschied für den Verein ist, ob die erste in der A bleibt oder wieder nach unten muß . . .

> Warum bringt man den Sport nicht in Zusammenhang mit den mystischen Bedürfnissen des modernen Menschen, die andere sind als zur Zeit der Scholastik? Ich habe gelesen, daß das in Amerika schon mit Erfolg geschieht . . .

Wer im Verein ist, will Mensch sein, nicht Abteilungsleiter, Assistenzarzt oder Verwaltungsangestellter. Die Sehnsucht nach der klassenlosen Gesellschaft, viel beschworen und häufig vermißt, hier wird sie spürbar. Da ist z. B. der Mann um die fünfundvierzig, der als erster den neuen Trainingsanzug, den auch die Profis tragen, besaß und der sich immer noch um den federnden Gang des Nachwuchsspielers bemüht. Es wird gemunkelt, er sei eine Koryphäe auf dem Gebiet der Urologie, Chefarzt und dergleichen Furchterregendes mehr. Seit längerem schon ist er ein stiller Bewunderer des jungen Jugoslawen, der als Sohn des Platzwartes im Verein großgeworden ist, die Trainerlaufbahn anstrebt und jetzt schon sein Brot als Regional- oder Bundesligaspieler eines renommierten Vereins im bezahlten Sport verdient. Gelegentlich kommt er noch in seinen alten Verein, der ihn nach wie vor zu seinen Mitgliedern zählt, und zeigt zum Entzücken aller, was Sache ist. Eines Tages ist es soweit: der Jugoslawe steht zufällig an der Theke, als sich der Ältere sein erstes Bier holen kommt. Mit der Bemerkung, der andere trinke doch sicher eins mit, bestellt er zwei. Ein Gespräch über den sportlichen Werdegang des Jüngeren beginnt. Der Ältere erwähnt unaufdringlich, daß er früher selbst – im Norden – Oberligastärke gehabt habe und in derselben Mannschaft wie B. und W., die damals an Platz zwölf und fünfzehn der deutschen Rangliste gestanden hätten, gespielt habe. Gegen Ende des zweiten Bieres hebt er sein Glas und erklärt, er heiße übrigens Wolfgang. Das Du wird besiegelt. Der Jugoslawe hat sich einen neuen Freund gewonnen, der in Zukunft Wert darauf legt, ihm und seinem Vater, dem Platzwart, uneingeschränkte Herzlichkeit zu bezeugen.
Ein ähnliches Beispiel ist der offensichtlich bestens betuchte Coupéfahrer Anfang Dreißig, dessen Hals stets ein Seidentuch schmückt und der Verspätungen mit dem Hinweis, er sei mal wieder nicht aus dem »Scheißgeschäft«

weggekommen, entschuldigt. Im Club läßt er sich nicht lumpen, der Coupéfahrer, erkundigt sich angelegentlich nach dem Wohlergehen der anderen und spendiert meist die erste Runde. Sein Doppelpartner in der Mannschaft scheint Mitte Zwanzig, trägt seine Haare eher strähnig-lang und wirkt überhaupt wie das Gegenteil eines Menschen, dem sein Äußeres am Herzen liegt. Dazu befragt, wieso er neuerdings soviel Zeit zum Training habe, erklärte er kürzlich unter der Dusche, er habe sein Studium abgebrochen und müsse jetzt mal sehen, wie es weitergeht. Zu Auswärtsspielen und einmal die Woche zum morgendlichen Waldlauf holt der Coupéfahrer den Strähnigen mit seinem Auto ab. Im Club sieht man beide häufig zusammen, beim Spielen, beim Trinken, beim Diskutieren und Wägen ihrer Chancen. In Zeiten der sportlichen Krise sorgen sie durch wechselseitigen Zuspruch dafür, daß der andere nicht in Gefahr gerät, sich selbst aufzugeben. »Jetzt komm, laß dich nicht so hängen!«

> Wir hören es nie anders, als daß der Sport menschlich erziehe, worunter ungefähr verstanden wird, daß er seinen Jüngern allerhand hohe Tugenden wie Freimut, Verträglichkeit, Redlichkeit, Geistesgegenwart, klares und schnelles Denken verleihe . . . In Wahrheit würde aber, ebenso ernst genommen, auch jede andere Beschäftigung die gleichen Tugenden verleihen, und was der Sport moralisch noch anderes bewirkt, ist höchstens eine Verfassung gelassener Nettigkeit und Aufmerksamkeit auf sich und andere, wie man sie auch aus den erschlossenen ersten Tagen eines Sommeraufenthalts kennt . . .

Das Leben im Verein wird von Männern und deren Verhaltensweisen bestimmt. Das gilt auch dort, wo Frauen – allein oder als Mannschaften – das sportliche Schmuckstück des Vereins darstellen. (Familienmitgliedschaften sind in Tennisvereinen häufig. Von seltenen Ausnahmen abgesehen ist dabei das Subjekt der Spielleidenschaft der Mann, der Rest der Familie, vor allem die Ehefrau, paßt sich an und praktiziert mit größerer Gelassenheit.) Die Verkehrsformen entsprechen meist dem, was in der deutschen Sprache als »rauh aber herzlich« bezeichnet wird. Alkohol spielt, zumal nach den Wettkämpfen, eine viel größere Rolle, als beim Stichwort Sport vermutet werden könnte. Unter denen, die in Mannschaften zusammenspielen, wie unter den Angehörigen des harten Kerns überhaupt, ist die gebräuchliche und auch Neumitgliedern gegenüber schnell verwendete Anredeform das Du.

Zumindest während der sog. Saison ist das als Ernstfall zu betrachtende Vereinsmitglied darum bemüht, jede freie Minute »im Club« zu verbringen. Die übrige Welt tritt in den Hintergrund, fällt gleichsam in die Unwesentlichkeit ab – alle Themen, die im Verein behandelt werden, sind bestimmt vom Gegenstand der Passion seiner Mitglieder. Die Gespräche kreisen um Details der angemessenen Athletik oder Technik, um Besonderheiten der

Ausrüstung, um vergangene und zukünftige Spiele, eigenen oder fremden Erfolg oder Mißerfolg, Fähig- und Fertigkeiten der nationalen und internationalen Größen der Zunft. Die eigene Lebensgeschichte erscheint als historische Abfolge ihrer Höhepunkte im und beim Spiel und wird als solche vermittelt. Die Erinnerungsfähigkeit dabei ist bemerkenswert. Spiele, die lange Jahre zurückliegen, werden auf Ergebnisse wie auf spielentscheidende Punkte und Passagen hin genau memoriert und berichtet. Die soziale Welt scheint auf ein Umfeld von Spielern des eigenen oder anderer lokaler Vereine geschrumpft, gegen die zu irgendeinem Zeitpunkt Spiele bestritten wurden.
Sofern nicht besondere Vereinsfreundschaften bestehen, spielt das, was einer in seinem persönlichen oder beruflichen Alltag macht, ob es ihm dabei gut oder schlecht geht, allenfalls am Rande, etwa bei der Diskussion von Faktoren, die die Spielleidenschaft und den sportlichen Erfolg behindern, eine Rolle. Zu wissen, welchem Beruf etwa einer nachgeht, welche nicht durch das Vereinsleben abdeckbaren Neigungen oder Überzeugungen er hat, erscheint in der Kommunikation der Vereinsmitglieder nicht als vordringlich; man spricht allenfalls beiläufig darüber.

A: Sag mal, haste schon gewählt?
B: Nee, noch nicht. Is ja auch noch Zeit bis sechs.
A: Was wählste denn?
B: Das is so'ne Sache. Die machen doch alle so ziemlich den gleichen Scheiß.
C: Jaja. Vielleicht wähl ich diesmal CDU. Das hab ich zwar noch nie gemacht, aber die Genossen mit ihrem Filz gehen mir langsam auf'n Wecker.
B: Vielleicht wähl ich diesmal die Grünen. Ich mein, die Jungs sind schwer auf Draht.

Als Bestandteil der Außenwelt werden auch politische Vorgänge aus der Kommunikation im Verein in aller Regel herausgehalten. Ausnahmen gibt es dann, wenn politische Entscheidungen unmittelbar die Existenz des Vereins betreffen. Spektakuläre Vorgänge dagegen, die ohnedies in aller öffentlichem und privatem Munde sind, werden vornehmlich mit Kopfschütteln kommentiert. Entschließt sich jemand, ausnahmsweise Rezepte zu empfehlen, so fallen diese nicht selten rabiat aus. Dem muß nicht immer eine vordergründige faschistische Denkungsweise zugrunde liegen. Es kann auch auf Atavismen zurückgehen, die im Unterbewußtsein und der Sprache vieler Sportarten eine Rolle spielen (»mach den Ball doch tot« im Tennis zum Beispiel).
Alles in allem verhalten sich Menschen in Sportvereinen zu politischen

Angelegenheiten meist als lupenreine Amateure. Trotzdem drückt die sozialpsychologische Stimmung im Verein in der Regel nach rechts. Zwar nicht im Sinne eines formulierten politischen Standpunktes, aber durch die sorgfältige Abwehr all dessen, was diffus als Störung der kleinen Welt im Verein und ihrer Bezüge empfunden wird. Insofern ähneln sie der klassischen bürgerlichen Familie. Dennoch scheinen Sportvereine im Gegensatz zu früheren Zeiten heutzutage nicht mehr gezielt die Psychologie des krummen Rückens einzuüben. Das verhindert schon der Narzißmus der ihrer Passion verfallenen Mitglieder, der durch die Ausbreitung des Sportprofessionalismus positive Leitbilder erhält und durch den mit ihm geschaffenen Ausrüstungsfetischismus begünstigt wird.

> . . . unter den Leistungen sind es heute schon die körperlichen, die fast allen Menschen Vergnügen machen, was man von den geistigen nicht sagen kann . . .
> Gegen die Tatsache, daß wir heute eine Körper-»Kultur« besitzen, ist also nichts zu machen . . .
> Noch erheben unsere Sportsleute nicht den Anspruch, heilig gesprochen zu werden. Wenn sie es aber einmal tun sollten . . .

Die »Dokumente« – Rundbriefe und Gespräche – sind fiktiv; Übereinstimmungen mit der Wirklichkeit fallen dieser zur Last. – Die Randbemerkungen entstammen Musils Essays über Sport, speziell Tennissport, in: *Tagebücher, Aphorismen, Essays und Reden*, Hamburg 1955, S. 816 ff.

Michael Lukas Moeller, geb. 1937, studierte Medizin und Philosophie in Hamburg, München und Berlin. Heute arbeitet er als Psychoanalytiker am Zentrum für psychosomatische Medizin der Universität Gießen. Zuletzt erschien von ihm *Selbsthilfegruppen. Selbstbehandlung und Selbsterkenntnis in eigenverantwortlichen Gesprächsgruppen* (Hamburg 1978).

Jörg Bopp, geb. 1938, studierte Germanistik, Theologie und Psychologie. Er ist Psychotherapeut, lebt zur Zeit in Frankfurt am Main und arbeitet an einer Dissertation über den Zusammenhang von psychotherapeutischer Methodik und Strategien politischer Emanzipation. Zusammen mit Dieter Spazier publizierte er *Grenzübergänge – Psychotherapie als* kollektive Praxis (1975).

Felix Semmelroth, geb. 1949, studierte Anglistik und Politikwissenschaft und schrieb seine Dissertation über den viktorianischen Roman. Semmelroth war Lehrer und ist heute Lehrbeauftragter für englische Sozialgeschichte an der Universität Bremen.

Michael-Sebastian Honig, geb. 1950, studierte Pädagogik und Soziologie in Tübingen, Frankfurt und Göttingen. Zur Zeit arbeitet er am Deutschen Jugendinstitut in München an einem Forschungsprojekt über den Erziehungsalltag in Unterschichtfamilien.

Joseph Huber, geb. 1948, ist Assitent am Fachbereich für Politische Wissenschaften der FU Berlin. In *Kursbuch 53* erschien von ihm »Das Unternehmen. Modell einer selbstverwalteten Wirtschaft«.

Jeanne Favret-Saadas Text ist eine (leicht gekürzte) Übersetzung ihres Artikels »Excusez-moi, je ne faisais que passer«, der im Juni 1977 in der Nr. 371 von *Temps Modernes* erschien. Wir danken TM für die Abdruckerlaubnis.

Kursbuch 56 Juni 1979

Unser Rechts-Staat

Unser Dilemma: *der Ruf nach dem Recht ist der Ruf nach dem Staat.* Die fast schon anarchischen Verkehrsformen der spätkapitalistischen Gesellschaft (gemessen an denen fast aller bisherigen Gesellschaften) scheinen den großen Betreuer und Regulierer zu erheischen, der unsere Freiheiten in seine Hände nimmt. Oder? Jedenfalls spannt sich über den durch Staatsgrenzen definierten Gesellschaftskörper, seit dieser kaum noch durch soziale Strukturen (von der Familie bis zur Klasse) mit entsprechendem sozialen, moralischen, religiösen Druck gegliedert und belebt wird, ein immer dichter werdendes Netz aus Gesetzen, Verordnungen, Spielregeln, das tief in den Gesellschaftskörper eindringt und die klassische Unterscheidung von Gesellschaft und Staat obsolet werden läßt: *Der Staat ist überall* (auch in uns drin), wir verlassen uns auf ihn und hadern mit ihm, wir melken ihn und betrügen ihn – so wie er uns. Das Ganze heißt: sozialer Rechtsstaat.

Kursbuch 56 will diesen Rechtsstaat nicht wieder einmal »ableiten«, sondern fragen, wie er funktioniert (oder dies nicht tut), wie er sich fortzeugt oder sich auffrißt, was er einem gewährt, der ihn zu nehmen weiß, was ein anderer zu gewärtigen hat, der ihm anheimfällt.

Wagenbach:

Pier Paolo Pasolini

Freibeuterschriften. Polemiken gegen den Konsumismus
Ein Poète maudit, neben dem unsere angepaßten Intellektuellen sich wie brave Schuljungen ausnehmen. (Der Spiegel)
Pasolinis Polemiken richten sich gegen den nivellierenden neuen Faschismus, der unaufhörlich die Menschlichkeit liquidiert, gegen das »Konsumgüter-KZ«, die Zerstörung aller moralischen Übereinkünfte, die Zerstörung der Natur und der individuellen Sprache. Sie sind das beneidenswerte Beispiel einer politischen Kultur, die bei uns undenkbar zu sein scheint. (Die Zeit) 144 Seiten, DM 14.80

Werner Kofler

Ida H. Eine Geschichte über die Anstalten in und um uns
Kofler bleibt zum Glück nicht bei dem stehen, was schon von anderen geschrieben worden ist. Seine Beschreibung zielt nicht nur auf das Verständnis, sondern dokumentiert darüberhinaus die grundlegenden Aporien. (Frankfurter Rundschau) 160 Seiten, DM 14.80

Robert W. Schnell

Die heitere Gleichheit und Freiheit. Vier neue Erzählungen
Geschichten von vier einfachen Leuten, denen ein »Einschiebsel« in ihr Leben zustößt: Einem Maler die Erinnerung, dem Blinden die Farbe, einem Liebenden sein Schatten, einem Büroangestellten der blutige Nachbar. Mit Grafiken des Autors. 80 Seiten, DM 9.80

Giorgio Manganelli

Unschluß. Monologe und Phantasien in einem Regenhaus
Manganellis Endspiel im Regen ist eines der seltenen Bücher, in denen die Verzweiflung an der menschlichen Existenz ganz aufgegangen ist in eine bizarre und poetische Allegorie, die den Leser deroutiert und verzaubert. (Hessischer Rundfunk) 160 Seiten, DM 16.80

HEINRICH HANNOVER
ELISABETH HANNOVER-DRÜCK

Politische Justiz 1918-1933

Mit Beiträgen von FRITZ BAUER, RICHARD SCHMID

Zu den beliebten Lebenslügen unserer deutschen Umwelt gehört die Annahme, der nazistische Unrechtsstaat habe anno 1933 begonnen. Die Geschichte der Justiz der Weimarer Republik macht deutlich, daß das NS-Regime die Verwirklichung einer Staatsauffassung war, die von breiten Schichten des Bürgertums und auch von Teilen der Justiz nicht schlechthin abgelehnt wurde . . .

OSTERSTRASSE 120,
2000 HAMBURG 19
Telefon (0 40) 40 92 87

Bestellung über Buchhandel oder beim Verlag

ATTICA VERLAG

Michael Lukas Moeller

Selbsthilfegruppen

Selbstbehandlung und Selbsterkenntnis in eigenverantwortlichen Kleingruppen

Dieses erste Grundlagenwerk über die vielen theoretischen und praktischen Aspekte der in jüngster Zeit auflebenden Selbsthilfebewegung bietet sowohl umfassende Analysen als auch konkrete Anleitungen zur therapeutischen und emanzipatorischen Arbeit in Selbsthilfegruppen.

Brosch.
DM 24,-

Rowohlt

DIALOG

MAGAZIN FÜR LITERATUR, THEATER, FILM, FERNSEHEN

Erscheint monatl., Jahresabo: DM 16,– incl. Porto
ca. 600 Seiten jährl.: Literatur, Leseproben, Reden, Buchbesprechungen, Porträts.
Titelgeschichten 1979: u.a. Majakowski, Politische Lyrik, Arbeiterliteratur, Neue Prosa, Literatur in Weimar, Tendenzen der DDR–Literatur.
Zum Kennenlernen: Probepaket für DM 5,80 (plus Porto) .
Für Schnellentschlossene ein zusätzliches Geschenk:
Vera Kamenko "Unter uns war Krieg – Autobiografie einer jugoslawischen Arbeiterin"
Bestellungen richten Sie bitte an:
Redaktion DIALOG–MAGAZIN

Braunstr. 27, 2400 Lübeck

-Anzeige/Hinweis -

NONKONFORM - die überregionale Alternativzeitschrift berichtet auch 1979 zweimonatlich über
- Bürger- und Selbsthilfeinitiativen
- alternative Lebensformen
- die Jugendkulturszene
- bunte und grüne Wählergemeinschaften
- Rechtsextremismus

Für uns schreiben u. a. Wolf Dombrowsky, Jacques-Otto Grezer, Jan Peters, Wolfgang Sternstein und Roland Vogt. Detlef Surrey zeichnet die Comics.

Wir bitten um Manuskripte, Informationen und Zeichnungen zu diesen Themen. Legt möglichst Rückporto bei. Selbstdarstellungspaper von demokratischen Initiaven für Demokratie und Umweltschutz interessieren uns sehr.

Regionale Alternativblätter können mit Quellenangabe umsonst nachdrucken; Belege an die Redaktion vorausgesetzt

Redaktionsanschrift: Jan Peters, Spenerstr. 2, 1000 Berlin 21, 030/3926304.

Bestellungen bitte nur an den Verlag ROLF REISIGER, Schutzenstr. 98, 56 Wuppertal-Barmen 2, 0202/507464. **Nur gegen Vorkasse.**

PschKto Essen 317480-438; Jahresabo 1979 für sechs Ausgaben mit je 40 Seiten Mindestumfang 18 DM, Förderabo 25 DM. Einzelhefte kosten 3 DM in Briefmarken/V-Scheck etc. **Die NK erscheint in Zusammenarbeit mit der Alternativen Cooperation Wuppertal**

(6 Hefte aus dem Jahre 78 für 12 DM beim SVZ-Verlag, Pf 700925, 6 Frankfurt 70 - es sind nur noch wenige Exemplare vorhanden!)

Ralph Günther Mohnnau ★★★★★★★★★★★

GAMMASTRAHLEN

Gedichte, 115 Seiten. Großformat, kartoniert. Bibliophile Ausstattung DM 12,80

In diesem dritten Gedichtband zieht Ralf Günther Mohnnau alle Register seiner Sprach- und Formulierkünste. Neue, überraschende Gedicht- und Versformen, fast akrobatische Sprachzaubereien, sprühender Wortwitz werden hier an Themen, die rundherum typisch für unsere Zeit sind, zu Gedichten verschmolzen, die unverwechselbar nur im letzten Viertel des 20. Jahrhunderts, geschrieben sein können.

Ralph Günther Mohnnau ★★★★★★★★★★★

ANTIKÖRPER

Gedichte 48 Seiten · Großformat, kartoniert DM 6,80

In diesen „wissenschaftlichen Gedichten" verarbeitet Ralph Günther Mohnnau, auf A. Huxley aufbauend, Sprache, Denkweise und Erkenntnisse der (Natur-) Wissenschaften und erweitert auf eine ebenso neue wie überraschende Weise den bisherigen Horizont der Dichtung.

Ralph Günther Mohnnau ★★★★★★★★★★★

ROTE BLUTKÖRPERCHEN

Gedichte 71 Seiten · Kartoniert DM 4,80 · Leinen DM 6,80

Sprachlicher Übermut und formale Askese, lyrische Verspieltheit und unterkühlte Sachlichkeit sind die gegensätzlichen Pole, die diesen Gedichten Ralph Günther Mohnnaus ihren außergewöhnlichen Reiz und dialektische Aussagekraft verleihen.

[illegible] ★★★★★★★★★★★

PLAKATGEDICHTE

An die Weltautomobilindustrie
4-Farben-Druck (numeriert und signiert) DM 18,–

Lob des 20. Jahrhunderts
4-Farben-Druck (numeriert und signiert) DM 18,–

Frühlingsgedicht 2-Farben-Druck (numeriert und signiert) DM 10,–

Diese Gedichte sind erschienen in „Antikörper"

6 Frankfurt/Main
August-Siebert-Str. 9

★★★★★★★★★★★★★ **Alpha Literatur Verlag**

79-836

Rotbuch

Peter Schneider
Messer im Kopf

Drehbuch
Rotbuch 208
ca. 112 Seiten, ca. DM 8

Dies ist die Autorenfassung des Films »Messer im Kopf«. Sie enthält den vollständigen Text, wie er vor der Inszenierung entstanden ist.

Yaak Karsunke
da zwischen

35 Gedichte und 1 Stück
Rotbuch 206
80 Seiten, ca. DM 8

hexenlied von kunst & wissenschaft

Jeannes heisere kommandostimme
war hoch im rauch überm holzstoß
& klang wie gesang

wenn man das licht
bricht
(sagte der kardinal)
werden
die farben sichtbar

Erich Köhler
Reise um die Erde in acht Tagen

Phantastische Erzählung
Rotbuch 204
160 Seiten, ca. DM 10

Gerhard Fiebig aus Groß-Lütten (DDR) wird von Prof. Dr. Pyrrhus Peng (Emerici) zum Start einer mit dem Fiebigschen Trompeteneffekt ausgerüsteten Rakete eingeladen. Unterwegs erfährt er von Maine Bill, daß die Emericiner die Welt in zwei Kugeln sprengen wollen, um sich vor dem Weltkommunismus zu retten. Werden Fiebig und Maine Bill die Welt vor den Emericinern retten können?

Die Linke im Rechtsstaat II

Bedingungen sozialistischer Politik 1968 bis heute
Rotbuch 175
ca. 256 Seiten, ca. DM 12 (11)

Mit Beiträgen von: Wolf-Dieter Narr / Rudi Schmiede / Georgia Tornow / Tilmann Fichter, Siegward Lönnendonker / Dietrich Starlitz / Siegfried Heimann, Peter Müller / Jürgen Bäcker, Horst Mahler / Heiner Busch, Albrecht Funk / Salvatore Senese und einem Kollektivbeitrag

PROKLA 34:
Ökologie und Marxismus

160 Seiten, DM 9 (8)

Mit Beiträgen von: Oskar Negt / M. Massarrat / Gerhard Armanski / Ursula Glaeßner, Bernhard Köppl / Peter Dudek / Helmut Migge

Frauen und Film 19:
Die neue Frau im Männerfilm, der alte Mann im Frauenfilm

56 Seiten, DM 5

Dies ist ein Heft über Kommerzfilme und gegen die Eindimensionalität der »Frauenfilme«, Feminismus und Trivialfilm

Abonnieren können Sie die Rotbücher in jeder Buchhandlung. Oder direkt beim Verlag. Wir sorgen dann dafür, daß Sie die Rotbücher regelmäßig und um 1 DM billiger (nur die politischen Rotbüchern durch eine Versandbuchhandlung erhalten.
Rotbuch Verlag, Potsdamer Straße 98, 1000 Berlin 30

das neue buch rowohlt die Reihe mit dem leuchtroten Rahmen. Herausgegeben von Jürgen Manthey

Malcolm Lowry
Hör uns, o Herr, der du im Himmel wohnst
Erzählungen
Der vorliegende Erzählungsband eröffnet eine Ausgabe der Gesammelten Werke Lowrys, die in der Reihe „das neue Buch" erscheinen soll.
(Band 121/DM 12,–)

Hans-Jürgen Syberberg
Hitler, ein Film aus Deutschland
(Band 108/DM 15,–)

Hans Ludwig Arnold
Als Schriftsteller leben
Gespräche mit Peter Handke/ Franz Xaver Kroetz/ Gerhard Zwerenz/ Walter Jens/ Peter Rühmkorf/ Günter Grass.
(Band 118/DM 12,–)

Peter Rühmkorf
Strömungslehre I
Poesie
(Band 107/ DM 14,–)

Die neuen Titel

Literaturmagazin 10
Vorbilder.
(Band 119/DM 12,–)

Adolf Endler
Verwirrte klare Botschaften
Gesammelte Gedichte
Adolf Endlers Gedichte stören. Hartnäckig wie ein „Sandkorn" im Getriebe zwingen sie zum Nachdenken. Der Band veröffentlicht erstmalig alle Gedichte dieses bemerkenswerten DDR-Autors.
(Band 120/DM 10,–)